This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BJ
754
.S519

B 823,354

THE

PHILOSOPHICAL LIBRARY

OF

PROFESSOR GEORGE S. MORRIS,

PROFESSOR IN THE UNIVERSITY,

1870-1889.

Presented to the University of Michigan.

ETHIK

ODER

WISSENSCHAFT VOM SEINSOLLENDEN.

ETHIK

ODER

61595

WISSENSCHAFT VOM SEINSOLLENDEN.

NEU BEGRÜNDET
UND IM UMRISSE AUSGEFÜHRT

VON

DR. PHIL. RUDOLF SEYDEL,
A. O. PROF. DER PHILOSOPHIE A. D. UNIVERSITÄT LEIPZIG.

(*Eingeschaltet: eine bisher ungedruckte Abhandlung von Ch. H. Weisse.*)

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF UND HÄRTEL.
1874.

VORWORT.

Dem Umrisse meiner Logik, welcher vor acht Jahren erschienen ist, lasse ich hier in entsprechender Form den Umriss der Ethik folgen.

Es waren zuerst ethische Fragen, welche mich in früher Jugend in die Bahnen der Philosophie drängten, und es waren zuerst lebendig ergriffene Jugendideale ethischen Menschenlebens, woraus mir die Motive zu selbständigem literarischem Schaffen emporwuchsen. Eine mehr oratorische als philosophische Erstlingsarbeit in dieser Richtung, die sich einst unter dem Namen »Reden über Freimaurerei« nur verdeckt an das Licht wagte, erscheint in Vielem im gegenwärtigen Buche wieder, allerdings aber in dem farbloseren Gewande begrifflicher Philosophie und abstracter Begründung. Nach dem ersten Versuche zur Zeichnung einiger Lineamente eines ethischen Systems, in dem Artikel »Glückseligkeitslehre« in Ersch' und Grubers Encyklopädie, gaben mir meine akademischen Vorlesungen den Anlass zu weiterem Ausbau. In Fichtes Zeitschrift für Philosophie publicirte ich im Jahre 1867 die Anfänge einer damals unternommenen umfassenden Darstellung unter dem Titel »Prolegomena zur philosophischen Ethik«, für deren historisch-kritische Partien, namentlich für die auf specielle Quellenbelege gestützte Besprechung des Verhältnisses zwischen Schleiermachers Philosophie und seiner theologischen Glaubens- und Sittenlehre, ich wohl auch heute noch einige Beachtung beanspruchen darf.

In meiner »Logik« fand ich für die äussere Darstellung der Ethik die Form vorgezeichnet: die Form eines Umrisses, der sich aus kürzeren oder längeren Paragraphen zusammensetzt. Ich halte diese Form noch immer für die zur Zeit geeignetste für Schriften systematisch-philosophischen Inhalts. Obwohl die Ethik allerdings durch ihr Ausgehen in praktische Lebensfragen auch von einem philosophischen Umrisse eine grössere Ausbreitung fordert, wird dennoch auch hier nicht vergessen werden dürfen, dass die wesentliche Aufgabe der Philosophie in der Sicherstellung der höchsten Grundbegriffe und gleichsam in dem Lootsendienste besteht, der von da das hohe Meer der Einzeldurchführung überhaupt erst gewinnen hilft. Unsre vorwiegend praktische, aber damit zugleich empirische und technische Zeit wird am wenigsten die philosophische Ethik aufschlagen, um für den einzelnen, concreten Fall etwas Anderes als allgemeine Gesichtspuncte zu gewinnen. Ueberdies, wer möchte es angezeigt oder nur gerathen finden, angesichts einer langen Reihe so vortrefflicher Einzelausführungen philosophischer und theologischer Ethik — ich nenne nur Wirth, Chalybäus, Fichte d. J., Ritter, von theologischer Seite Rothe — in dieser Richtung den Markt zu mehren? Wenn ich doch hier und da einem Lieblingsgedanken ziemlich weit ins Detail gefolgt bin, wenn ich ganz besonders im Schlusstheil mir nicht versagen konnte, die specielleren Lebensfragen etwas ausführlicher zu besprechen, als in den übrigen, skizzenhafteren Partien der drei anwendenden Theile: so ist vielleicht eher zuviel geschehen als zu wenig.

Eine weitere Beschränkung habe ich mir auferlegt in Bezug auf das Hereinziehen der Fachliteratur. »Welchen Raum — sagt Erdmann am Schlusse seines Grundrisses der Geschichte der Philosophie — nehmen nicht innerhalb der philosophischen Werke die kritischen Untersuchungen und namentlich die historischen Einleitungen ein! Wenn man Weisse

und Lotze ausnimmt, die sich auch hierin vor den Andern auszeichnen, so wird man als Regel aussprechen können: ein Weglassen derselben liesse das Volumen der Werke auf die Hälfte einschmelzen; oft auf viel weniger. — — Es mag Solche geben, die sich darüber freuen, wie es ja auch Solche giebt, die in der Literaturgeschichte einen Ersatz für die ausbleibenden Dichterwerke sehen. Die es mit der Philosophie wohl meinen, werden schwerlich so denken, und Mancher hat es ausgesprochen, dass dies doch eigentlich ein Symptom philosophischer Abgelebtheit sei«. Diese Worte sind mir aus der Seele geschrieben. Es bedurfte für das gegenwärtige Buch auf Seiten der historischen Kritik nur der Rechtfertigung seines Daseins. So beschäftigt sich denn die vorausgehende »historisch-kritische Anknüpfung« nur mit den zur Zeit in Deutschland concurrirenden ethischen Systemen, und auch mit ihnen nur soweit, als nöthig schien, um zu zeigen, dass die sichere ethische Grundlegung in der That noch zu suchen blieb. Diese sichere Grundlegung zu finden, darin allein sah ich meine eigentliche Aufgabe. Ich halte sie für gefunden; ich glaube, dass in dem diesem Zwecke dienenden ersten Haupttheile meines Buchs die hierauf gerichtete Deduction allen Anforderungen an eine exacte Beweisführung genügt. In diesem Glauben allein finde ich das Motiv für das Erscheinen des Buchs, nachdem festgestellt ist, dass das von mir Gewollte nicht bereits von anderer Seite geboten wird. Die drei anwendenden Theile wollten auch aus diesem Grunde nur Skizzen sein, nur den Weg in die Anwendungen weisen, wie ich ihn mir denke. Ich bin zufrieden, wenn durch diese allgemeinen, und oft unter der Absicht, auf Weiteres hinzudeuten, vielleicht allzu sehr nur andeutend ausgefallenen Umrisse zwei Grundgedanken hell durchleuchten, und wenn diese durch meine Arbeit noch fester gestellt scheinen, ihre Anerkennung noch unvermeidlicher geworden scheint, als zuvor:

Das Gute duldet keine uniforme Vollkommenheit, sondern fordert die reichste individuelle Mannichfaltigkeit.

Die Rangfolge der Güter steigt auf vom Sinnlichen zum Gesellschaftlichen, von diesem zum Geistigen, — vom Einzelnen zum Gemeinsamen, von diesem zum Universellen.

Dies sind die Brennpuncte der Ellipse, welche allen Einzelgehalt der Wissenschaft vom Seinsollenden nach den hier vorgetragenen Anschauungen umfangen würde.

Besonders möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass die Besprechung der ethischen Ansichten Ch. H. Weisses mir Veranlassung gegeben hat, eine kleine von ihm verfasste, bisher ungedruckte Abhandlung an das Licht zu ziehen (S. 58 ff.), welche für die Weiterentwickelung der Weisseschen Philosophie einen sehr bedeutsamen Anknüpfungspunct bietet.

Gohlis bei Leipzig, Pfingsten 1874.

Der Verfasser.

INHALT.

Seite

Historisch-kritische Anknüpfung 1

Die Stellung Kants S. 1. Die metaphysische Ethik; Schelling, Hegel, Schleiermacher S. 2. Die psychologische Ethik; Kant und Herbart S. 5. Schopenhauer S. 11. Wirth S. 21. Die historische Ethik; Stahl S. 23. Die theologische Ethik; Schleiermacher, Baader, K. Ph. Fischer S. 27. Rothe S. 34. Vorbereitung der richtigen ethischen Problemstellung S. 37. J. G. Fichte S. 41. Schellings spätere Lehren S. 46. Krause S. 48. Weisse S. 52. Jüngste Neubegründungen; Trendelenburg und Xaver Schmid S. 74. Ulrici S. 76. Chalybäus S. 79. J. H. Fichte S. 85. Ritter S. 89. Gesammtergebniss S. 92.

Einleitung §. 1—22 93

Problem §. 1—3. Philosophische Ethik §. 4—6. Verhältniss zur Metaphysik §. 7—9. Verhältniss zur reinen Vernunft §. 10—12. Verhältniss zur Aesthetik §. 13—16. Stellung im System §. 17—20. Umfang §. 21. Verhältniss zur theologischen Ethik §. 22.

Erster Abschnitt. Der Allgemeinbegriff des Seinsollenden §. 23—65.

Problemstellung §. 23. 24. 115

Definition §. 25—42. 116

Reale Erfüllung des Begriffs § 43—59. 136

Wohldasein ist das unbedingt Seinsollende §. 43—52. Das Gute §. 53. Das Böse §. 54. Das Recht §. 55—59.

Der ethische Process §. 60—65. 153

Begriff §. 60. Eintheilung §. 61. 62. Formen der Ethik §. 63. 64. Tugend-, Güter- und Pflichtenlehre §. 65.

Seite

Zweiter Abschnitt. Die ethische Subjectivität (Tugendlehre) §. 66—128.

Allgemeinbegriff §. 66—73. 158
Das ethische Subject §. 66—68. Zurechnung §. 69. 70. Guter und böser Wille §. 71. Tugend und Untugend §. 72. 73.

Die formale Tugend §. 74—94. 165
Energie und Trägheit §. 74—76. Die Motivirungsformen §. 77—79. Das Lustmotiv §. 80—82. Naivität §. 83. Glaube §. 84. Gewissenhaftigkeit und Leichtsinn §. 85. Wissensmotiv §. 86—89. Natur und Charakter §. 90. Rigorismus und Liberalität §. 91. 92. Gotteskindschaft §. 93. 94.

Die inhaltliche Tugend §. 95—125. 185
Güte des Willens §. 95. 96. Liebe und Egoismus §. 97—99. Naturgebiet; Keuschheit und Unkeuschheit §. 100—109. Geistesgebiet; Frömmigkeit §. 110—117. Hochmuth und Demuth §. 118—121. Das seelische Gebiet; Liebe und Gerechtigkeit §. 122—125.

Uebergang §. 126—128. 214
Uebersicht §. 126. Der Gottmensch §. 127. Uebergang §. 128.

Dritter Abschnitt. Die ethische Objectivität (Güterlehre) §. 129—218.

Grundlegung §. 129—142. 217
Das ethische Object oder Gut im Allgemeinen §. 129—131; verwirklicht in geistigen Wesen, durch Thätigkeit in harmonischer Auswirkung der Anlagen §. 132—136. Wechselwirkung des Verschiedenen in unendlichem Zeitverlauf §. 137—142.

Die Gottheit §. 143—148. 229
Gott §. 143. Die göttlichen Ideale: Heil, Wahrheit, Schönheit, Güte §. 144—146. Die Gegensätze §. 147. 148.

Das Himmelreich §. 149—166. 237
Die Creatur in Gemeinschaft mit Gott §. 149. 150, in Wechselwirkung und individueller Entwickelung §. 151—155. Körperliche und vergängliche Daseinsformen §. 156—159. Besondere Geistesgüter §. 160. Besondere Güter der Gemeinschaft §. 161—162. Das Ziel der Ziele §. 163. Die Gegensätze §. 164—166.

Das irdische Reich §. 167—218. 252
Mittlere Ziele §. 167. 168. Die Güter der Natur §. 169—171. Die Güter des Geistes §. 172—179. Die Güter der Gesellung im Allgemeinen §. 180. 181. Die universelle Gemeinschaft, zugleich Kirche und Staat §. 182. 183. Die Universalkirche §. 184—191, zugleich universelle Culturgemeinschaft in bestimmten Verfassungsformen §. 192—196, also zugleich Staat §. 197—199. Ansprüche des Individuums: Freiheit und Ehre; Eigenthum §. 200—

Seite

208. Einfügung in das Gemeinwesen: Berufe und Stände §. 209—212. Engere Gemeinschaften: das Haus §. 213—216; die Bekenntnisskirche §. 217; andre Bünde und Vereine; Uebersicht §. 218.

Vierter Abschnitt. Das ethische Werden (Pflichtenlehre) §. 219—276.

Problemstellung §. 219—236. 309
Abgrenzung gegen Tugend- und Güterlehre §. 219—223. Rücksicht auf das Böse und die Uebel giebt der Pflichtenlehre ihren besonderen Inhalt §. 224—230. Ob der Zweck die Mittel heilige? §. 231—235. Ueberleitung §. 236.

Inneres Leben §. 237—256. 331
Allgemeine Erziehungsgrundsätze §. 237. 238. Kampf mit der sinnlichen Natur; Arbeiterspiegel §. 239—243. Pflege des Seelischen §. 244. 245. Gewinnung der Geistesgüter; Religionsunterricht; religiöser Glaube gegen pessimistischen Unglauben §. 246—253. Wissenschaftliche und ästhetische Bildung §. 254. 255. Humor; Versöhnung des Geistes mit der Natur §. 256.

Das Gebiet des Technischen §. 257—259. 356
Begriff der Technik §. 257. Uebersicht §. 258. Benutzung der Natur; niedere Uebel im Dienste höherer Güter §. 259.

Gesellschaftsleben §. 260—276. 360
Rücksicht auf das Bestehende §. 260. Das positive Recht im Verhältniss zur Moral §. 261—264. Strafrecht §. 265—267. Die Humanität und der Krieg §. 268. 269. Politik §. 270. 271. Kirchenpolitik §. 272. Die sociale Frage §. 273. Privatmoral §. 274. 275. Deutsche Gegenwart §. 276.

Historisch-kritische Anknüpfung.

Aehnlich wie durch Sokrates in der Philosophie des Alterthums, ist in der neueren Philosophie durch Kant die Behandlung der ethischen Fragen aus dem Stadium der mehr und weniger vereinzelten Reflexion in das der speculativen Systematik hinübergeführt worden. Und beide Männer, in die bedeutsamsten Wendepuncte grosser weltgeschichtlicher Culturperioden gestellt, sind auch darin mit einander vergleichbar, dass sie dennoch in ihrem eigenen Verfahren und Schaffen mehr dem Alten als dem Neuen sich verwandt zeigen und für das Letztere demnach im Wesentlichen nur die Keime legten. So ist erst die nachkantische Ethik, wie dort erst die nachsokratische, über jenes frühere Stadium hinaus zu der Aufgabe fortgeschritten, das Bereich der ethischen Fragen in allen seinen Verzweigungen als Ein organisches Ganzes zu bearbeiten, welches wieder als besonderes, unentbehrliches Glied seine Stelle im Gesammtorganismus der Philosophie hat.

Die Verknüpfung des Besonderen aller Wissenschaften zum einheitlichen, gesetzlich gegliederten Systeme der Philosophie überschritt sogar alsbald wieder das Mass, welches ihr durch die Eigenthümlichkeit der Theile gesetzt ist. Die unterschiedene Bedeutung des ethischen Problems an seinem Theil wurde gleichsam vom Strudel der Metaphysik, der metaphysischen Ableitung des Wirklichen als solchen, in eine Tiefe gezogen,

in der für einige Zeit kaum eine Spur davon sichtbar blieb. Nicht Schelling und Hegel allein — der erste nur in seiner Jugendperiode —, sondern auch Schleiermacher ist hierdurch getroffen, so hoch immer seine bleibenden Verdienste um den Aufbau der ethischen Wissenschaft veranschlagt werden müssen. Gerade Schleiermacher hat am ausdrücklichsten und bewusstesten eingestanden, was bei den Anderen in gleicher Weise wie bei ihm thatsächlich vorliegt: das Zusammenfallen ihrer Ethik mit Philosophie der Geschichte, mit einer metaphysischen Ableitung der Geschichtsrealitäten. Aus einem höchsten, absoluten Principe, mochte es nun Vernunft oder »Identität« oder höchstes, gegensatzloses Sein oder anders benannt werden, wurden durch logische Folgerung neben den Wirklichkeiten der Natur auch die der Weltgeschichte deducirt, als mit dem Principe zugleich oder mittelbar durch dasselbe gegeben. Das auf diesem Wege gewonnene Dasein ist als ein solches gewonnen, dessen Nichtsein unmöglich wäre: es *muss* sein. Aber ob es auch sein *soll*, oder besser *nicht* wäre? Ob es zu loben oder zu tadeln? Ob diese deducirte Welt nur *leider* die unvermeidliche ist, während sie gar sehr der Idee des Guten widerstreitet, oder ob sie eben so *gut* ist, wie unvermeidlich? Diese Fragen waren hier beseitigt, nicht beantwortet. Man könnte glauben, ein aus der Vernunft als nothwendig gefolgertes Dasein müsse »vernünftig«, also gut sein. Allein das in jenen Philosophien verwendete Vernunftprincip hat mit der Idee des Guten nichts zu thun; es bezeichnet nur den an sich selbst nothwendigen Urquell eines nothwendigen Daseins; durch die Ableitung dieses Daseins aus solchem Urquelle wird kein Urtheil begründet über die Lobenswürdigkeit des Abgeleiteten, weil nirgendwo in diesen Systemen ein Urtheil begründet wird über die Lobenswürdigkeit des Urquelles selbst. Hochgeschwungene, von Idealen erfüllte Denker, wie die Genannten, mussten trotz alledem in ihren Systemen eine Unterkunft suchen für ihre ethische Begeisterung. Daher hören wir einen Jeden von ihnen eine bestimmte Classe der abgeleiteten unvermeidlichen Existenzen vor der anderen loben, als Endziel anpreisen, als bessere Verwirklichung des absoluten

Princips dessen übrigen Evolutionen vorziehen. Um dies wissenschaftlich zu motiviren, konnten sie aber höchstens ihr Loben selbst als eine unvermeidliche Thatsache construiren: wonach es immer wieder fraglich blieb, ob dieses Loben löblich sei. Nicht jedes Lob ist sittlich berechtigt, wenn nur seine Entstehung durch unvermeidlich wirkende Ursachen erklärt ist. Die Entstehung einer Sache und ihr sittlicher Werth, die Entstehung eines Urtheils und das sittliche Recht oder Unrecht desselben, sind nun einmal verschiedene Dinge.

Am deutlichsten offenbaren sich die der Ethik nachtheiligen Folgen ihrer metaphysischen Begründung am Begriffe des *Sollens*. So sehr vor Allem Schleiermacher sich bemüht hat zu erweisen[1]), dass auch für ihn der volle Begriff des ethischen Sollens unverloren bleibe, so wenig ist doch Das wirklich ein Sollen im ethischen Sinne, was auf diesem Standpuncte unter diesem Namen allein möglich ist. Schleiermacher findet im Gattungsbegriffe des Menschen als intelligenten Wesens das Gebot für den Menschen enthalten, diesem seinem Begriffe vollständig zu entsprechen, alle Reste des Thierischen immer mehr abzustreifen, das Princip der Intelligenz in immer entschiednere und reichere Wirksamkeit zu setzen. Das Sollen folgt hier in letzter Instanz eben nur aus dem als nothwendig deducirten *Dasein* der intelligenten Menschengattung, von deren Auftreten Schleiermacher in diesem Zusammenhange sogar nur erzählend spricht: »mit dem intellectuellen Process trete abermals ein neues, denn wir brauchen nicht zu behaupten das letzte, Princip in das Leben der Erde«, ebenso wie in einem früheren Momente der animalische Process als neues zu dem vegetativen hinzugekommen. Für das Thier folgt so gleichfalls aus seinem Gattungsbegriffe, dass es

---

1) In der Abhandlung »Ueber den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz« von 1825: Werke zur Philosophie, 2. Band. — Dass sich in Schleiermacher kurz vor seinem Tode eine der unsrigen näher kommende Auffassung der ethischen Grundprobleme vorbereitete, habe ich nachgewiesen in meinen »Prolegomenen der philosophischen Ethik«, Fichte's Zeitschr. 1867, 50. Bd., S. 182 ff. Hier lese man auf S. 184 bei dem zweiten Citate aus Schweizer: S. 53 und 54, statt S. 58 und 53.

Thier sein solle. Aber nicht auch aus dem Gattungsbegriffe des Polypen, Polyp zu sein, und aus dem Gattungsbegriffe des hässlichen, unsaubern, wollüstigen Affen, eben ein solcher Affe zu sein? Dann ist nicht einzusehen, warum gerade in der Menschheit nur der allgemeinste Gattungsbegriff »Mensch« massgebend sein, und nicht auch hier das Recht bestehen solle, aus jedem beliebig eng gezogenen Gattungsbegriffe ein Soll abzuleiten. Dieses Soll wird dann in allen diesen Fällen die Forderung bedeuten, dem Gattungsbegriffe in vollkommen deckender Weise zu entsprechen. Es wird also der Neger eben ein ganzer Neger, der thierische Mensch ein recht thierischer Mensch, der Wildschütz ein recht tüchtiger Wildschütz, der Wollüstling ein vollendeter Wollüstling sein *sollen*. Und wenn Gattungsbegriffe, warum sollen nicht auch Individualbegriffe auf gleiche Weise ein Sollen abgeben? Wenn die Gattungsbegriffe nur aus der deducirten Existenznothwendigkeit ihrer Gegenstände jenen ethischen Imperativ gewinnen, warum soll dann nicht auch jedem Individuum, jedem einzelnen Exemplar der Gattung, unbedingt zustehen, zu bleiben, wie es ist, ja geboten sein, so zu bleiben, da ja auch *seine* Existenznothwendigkeit in den Systemen dieser Art behauptet werden muss? Schleiermacher hat an das *Dasein* der Menschengattung eine Verpflichtung, ein Sollen, für diese geknüpft, als ob er bereits gezeigt hätte, dass die Gattungsart des Menschen etwas Gutes, dass ihre *reine* Verwirklichung etwas Besseres ist, als ihre mit Thierischem gemischte. Eben dies fehlt; nur das Dasein ist hier Anknüpfung für das Sollen, mit dem Hintergrunde jener construirten Existenznothwendigkeit, jenes *Müssens*, wobei der Grundsatz durchleuchtet: alles so construirte Seiende, und das heisst für Schleiermachers Determinismus soviel als *alles* Seiende, *solle* sein, was es *ist*. Wir suchen vergeblich die Begründung dieses Satzes. Freilich ein Zwang, ein Streben, sich durchzusetzen, geht von jedem Seienden aus, und insofern gleichsam ein von ihm gesprochener Befehl an anderes Seiende, gegen welches es sich durchzusetzen hat. Aber so lange das sittliche Recht dieses Befehls nicht erkannt ist, ist ein Sollen dieser Art nicht verschieden von einem

zwingenden Herrscherworte zweifelhaftesten sittlichen Werthes. In solcher Weise auf das Müssen und Sein sich zurückzuziehen, auf das wahre ethische Sollen zu verzichten, könnte erst dann, als das allein Uebrige, an die Reihe kommen, wenn zuvor das ächte ethische Problem als unlöslich oder als unsinnig erwiesen wäre: was noch niemals geschehen ist. Aber selbst dann würde nicht das Müssen zum ethischen Sollen, das Nothwendige zum Guten, sondern die Begriffe des Guten und des ethischen Sollens würden dann schlechthin und überall zu streichen sein.

Für diese Kritik der metaphysischen Ethik sind wir des Beifalls der Herbartianer sicher, welche, auf Vorgang ihres Meisters, dieselbe längst aus denselben Gesichtspuncten üben [1]). Leider müssen wir diesen Beifall augenblicks wieder verscherzen, wenngleich das Verdienst Herbart unbestritten bleiben soll, das ethische Problem in seiner wahren Gestalt wieder in das Bewusstsein der Philosophirenden zurückgerufen zu haben. Er wies zu diesem Zwecke wieder auf Kant zurück, im Besondern auf dessen Begriff des unbedingten Sollens und auf seine Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Die Erforschung und Erklärung des Seienden sei durchaus etwas Anderes als die Aufsuchung von Gesichtspuncten zur *Werthschätzung* des Seienden. Diese letzteren seien daher auch nicht aus Seiendem als solchem zu gewinnen, ja nicht einmal aus der Seinsmöglichkeit, aus dem *Können*; denn auch dieses sei, verglichen mit dem Sollen oder dem reinen Musterbegriffe, ein bloss factisches oder etwa metaphysisch vermitteltes *Sein*. Folgte aus dem Können das Sollen, fiele also mit dem Können das Sollen hinweg, so wäre das Sprichwort »wo Nichts ist, hat der Kaiser sein Recht verloren« eine moralische Wahrheit, und man dürfte keinem zahlungsunfähigen Schuldner sittliche Vorwürfe machen [2]). Sogar Kant fehle aus diesem

---

1) Vgl. namentlich Hartenstein, De ethices a Schleiermachero propositae fundamento, Lips. 1837; im Wesentlichen wiederholt in Desselben »Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften«, Leipzig 1844, S. 103—126.

2) Herbart, Werke IX, S. 111 (Gespräche über das Böse, 1817).

Grunde gegen seine sonstige bessere Ueberzeugung, indem er vom Sollen aufs Können schliesst, als wäre das Können irgendwie nöthig zum Sollen, das Sollen irgendwie gefährdet, wenn aus ihm der Schluss aufs Können nicht erlaubt wäre.

Die Ethik hat sich weder um das Sein, noch um das Seinmüssen, noch um das Seinkönnen, irgend zu kümmern. Das, was sie als sein*sollend* erweist, ist vielleicht nicht *wirklich*, ist vielleicht nicht einmal *möglich*, geschweige denn dass es *nothwendig* eintreten müsste, oder vielleicht ist Alles dies zu bejahen: der Inhalt der Ethik wird dadurch nicht geändert. Soweit gehen wir mit Herbart. Die Frage, aus welcher Quelle das von Herbart und uns hiernach geforderte unbedingte Sollen zu schöpfen, mit welchen Organen sein Vorhandensein und seine Berechtigung zu erkennen sei, führt uns jetzt in eine andre Reihe von Betrachtungen.

Kant geht von der Thatsache eines in unserm Innern wahrgenommenen Gebotes aus, welches gegen unsre Begehrungen und Neigungen die Sprache einer unbedingten Autorität führt. Kant ist von dieser Sprache persönlich in dem Grade hingerissen, dass er an ihrer Berechtigung nicht zweifelt: er *glaubt* vielmehr im ausgedehntesten Sinne an die Unbedingtheit des Sittengesetzes, an die unbedingte Güte seines Inhalts, an das unbedingte Recht seiner Geltendmachung, an seine »Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit«. Eine wissenschaftliche Nöthigung zu solchem Glauben, wodurch dieser in Wissen, und seine Aussage in einen philosophischen Satz verwandelt würde, vermögen wir bei Kant nicht zu entdecken, obgleich er ebensowenig einräumt, dass seine ethische Lehre nur auf einem Glauben ruhe. Die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit seines ethischen Imperativs ist bei ihm vielmehr eine angebliche psychologische Erfahrungsthatsache, die wir also zuletzt auf eine Erfahrung in *seiner* Seele reduciren müssen, welche mit den sich kundgebenden, ihm mitgetheilten Erfahrungen Anderer zusammenstimmte, ganz ebenso wie die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit der reinen Verstandes- und Anschauungsformen, welche Formen er bekanntlich gleichfalls nicht ableitete, sondern nur dem factischen Gebrauche

abgewann [1]). Niemals aber wird eine Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit *erfahren*, wenn wir nicht mit diesen Worten einen bloss factischen, auf die beobachteten Fälle beschränkten Zwang bezeichnen. Das Erfahrene ist seinem Begriffe und Wesen nach allenthalben nur Wirklichkeit und Particularität, bestimmte Thatsächlichkeit als solche. Demnach ist jene erfahrene Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit Kants in Wahrheit nur die *vermeintliche*, d. h. die Seelenerfahrung eines sich dem Einzelnen aufdrängenden *Glaubens* an Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit einer Aussage.

Herbart hat gegen Kants Ethik nicht diese, sondern ganz andre Bedenken erhoben: so darf es uns nicht überraschen, wenn wir gegen Herbart diese unsre Kritik Kants zu wiederholen Anlass finden. Herbart tadelt an Kant — im Zusammenhange mit früher Erwähntem — das Ausgehen von der Thatsache eines *Gebotes*. Ein Gebot im realen Sinne, ein wirklicher Befehl, kann nur seine Geltung behaupten, wenn ein Können vorhanden ist, dem es eine Verrichtung mit Erfolg aufzuerlegen vermag: so musste Kant in die Abhängigkeit der Ethik von metaphysischen Voraussetzungen zurückfallen. Ein reales Gebot ferner ist immer bereits ein wirkliches Wollen,

1) Wir wissen so gut, wie Schopenhauer (»Die beiden Grundprobleme der Ethik«, 1841, S. 140 ff. und 170 f.), dass Kant selbst seinem praktischen wie seinem theoretischen Vernunftapparat die Apriorität zusprach, ja ausdrücklich erklärte, es sei »nicht empirisch auszumachen, ob es überall einen dergleichen (kategorischen) Imperativ gebe« (WW. VIII, S. 44 f. Rosenkr.). Aber man zeige uns, dass Kant irgendwo das Vorhandensein eines solchen Imperativs, dessen Besitz im Bewusstsein er selbst anderwärts ein »Factum der Vernunft« nannte (a. a. O. S. 142 f.), auf andre Weise als auf empirische »ausgemacht« habe. Abgeleitet, logisch erwiesen, wird von ihm nur, dass dieser Imperativ auf die Form seiner Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit *beschränkt* sein müsse, also den Inhalt nicht berühren könne; aber die Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit selbst bleibt empirisch ergriffen, also nur geglaubt und behauptet (— gegen Schopenhauers Hinweis a. a. O. S. 142 f. auf Kant a. a. O. S. 22 und 46 f.). Das Gleiche gilt von dem A priori der theoretischen Vernunft Kants. Aber dem praktischen A priori, dem kategorischen Imperativ, schenkt Kant den persönlichen Glauben an dessen Giltigkeit, welchen er dem theoretischen A priori versagt. Nicht minder willkürlich durfte dann auch Fries auf einen Theil des letzteren seinen Glauben ausdehnen.

das Wollen der gebietenden Autorität. Aber muss man nicht wieder fragen, ob dieses Wollen *selbst* gut oder böse sei? Und hat nicht in der That jedes factische Wollen wieder eine Norm hinter sich, nach der es sich richtet, sei es nun die rechte oder eine verwerfliche? In alle Wege kann also nicht ein Wollen selbst als solches das ethische Princip sein; auch das factische Wollen einer Gottheit nicht: jedes factische Wollen setzt vielmehr ein *willenloses* Vorziehen und Verwerfen voraus, wonach es *sich richtet*, und seine Beurtheilung fordert ein gleiches willenloses Gefallen und Missfallen als den idealen Massstab, nach welchem alles factische Wollen gerichtet *wird*[1]. Allein eben dieses »willenlose« Princip der Ethik fordert uns in der Gestalt, in welcher Herbart es in seinen »ästhetischen« Urtheilen aufgestellt hat, zu denselben Einwendungen auf, welche wir gegen Kant geltend zu machen hatten, und welches auch dieselben sind mit jenen, die wir Herbart selbst mit so grosser Entschiedenheit und Schärfe gegen die Schleiermacherische und jede metaphysische Ethik vertreten sahen. Wenn diese letztere aus einem Sein*müssen*, so leiten Kant und Herbart beide aus einem blossen *Sein*, nämlich einem *psychologischen* Sein, aus einer blossen *Thatsache* des menschlichen, beziehentlich des individuellen Seelenlebens die ethischen Werthbestimmungen ab, und es ist in diesem Betracht kein Unterschied, ob die psychologische Thatsache ein Gebot, ein factisches Wollen, oder ob sie ein ästhetisches Wohlgefallen ist. So wenig aber jenes Sein*müssen*, jene metaphysische Nothwendigkeit, so wenig sagt dieses *Sein*, diese psychische Wirklichkeit, irgend Etwas aus über das Sein*sollen*. Die Assertion[2]: »wir können nicht anders, als das Gute für gut, das Böse für bös erklären«, d. h. bei Herbart: wir können nicht anders, als an den fünf Musterbegriffen, am Wohlwollen u. s. w., Wohlgefallen haben, — sagt in Wahrheit nicht mehr, als dass

1) Herbart, Werke IX, S. 6 ff. 19 ff. (»Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständniss über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren«, 1812); vgl. II, S. 73 f. (»Kurze Encyklopädie der Philosophie, aus praktischen Gesichtspuncten entworfen«, 1831).

2) WW. IX, S. 8.

Herbart und Andere dieses Wohlgefallen als eine für sie zwingende Thatsache in sich vorfanden; ja, wäre auch das Gleiche bei allen Menschen im gleichen Grade der Fall, so hätten wir darin doch immer nur eine Thatsache vor uns. Von Herbart selbst haben wir gelernt, dass thatsächlich und — ethisch löblich, zwingend und normativ, also auch ein factisch sich aufdrängendes Wohlgefallen und ein sittlich berechtigtes Wohlgefallen, ganz verschiedene Begriffe sind. Nichtsdestoweniger betont Herbart die Absolutheit, Ewigkeit, Allgemeingiltigkeit seiner ethischen Geschmacksurtheile immer unbefangen zugleich mit ihrer Unmittelbarkeit, der Grundlosigkeit, mit der sie sich dem Urtheilenden aufdrängen. Solches Aufdrängen ist eben nur eine empirische Thatsache, welche Herbart persönlich bei sich selbst erlebte und von Anderen gehört haben mag, deren Absolutheit, Ewigkeit, Allgemeingiltigkeit und deren unbedingter Wahrheitswerth aber lediglich kühn behauptet wird. Der in dieser Behauptung verborgene Obersatz würde lauten: »Alles, was Menschenseelen unwillkürlich zu billigen sich gedrungen fühlen, ist billigenswerth«. Hat denn Herbart auch nur das Geringste beigebracht, was geeignet wäre, den entgegengesetzten Satz als unrichtig, als denk- oder sachwidrig auszuschliessen: »Alles, was Menschenseelen zu billigen nicht umhin können, ist schlecht«? Wir müssen, wenn wir vollkommen genau gehen, ihm seinen Obersatz sogar in der noch bedenklicheren Form vorrücken: »Alles, was Ich, Herbart, unwillkürlich zu billigen mich gedrungen fühle, ist gut.« Für diesen Satz, auf den Alles ankommt, lehnt er jede Begründung ab[1]).

Es ist interessant zu beobachten, welche wundersamen Anstrengungen von Herbarts Schülern gemacht wurden, um den Vorwurf solches Empirismus abzuwehren. Dahin gehört Hartensteins[2]) Beweis, dass die Herbartische Ethik aus

---

1) Vgl. z. B. Werke VIII, S. 19 ff. 27 (»Allgemeine praktische Philosophie«, 1808); III, S. 381 (»Allgemeine Metaphysik«, 1828); IX, S. 12 f. (»Bemerkungen über die Ursachen« u. s. w.); I, S. 124. 341 (»Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie«, 1813).

2) »Grundlegung der ethischen Wissenschaften«, S. 13 f. 41 f.

a priori, in der Weise mathematischer Sätze, erkannten Wahrheiten fliesse. Unabhängig von aller Erfahrung versetze sich diese Ethik »in die reinen Gedankenumrisse möglicher Willensverhältnisse«. Gewiss. Aber sind denn die a priori construirten Begriffe möglicher Willensverhältnisse schon ethische Urtheile? Ist z. B. der Satz »Streit ist ein mögliches Willensverhältniss« oder nicht vielmehr der Satz »Streit *missfällt*« als ein apriorischer nachzuweisen, wenn die Apriorität der Herbartischen Rechtsidee nachgewiesen werden soll, welche aus dem angeblichen unbedingten Missfallen am Streite abgeleitet ist? Sicher der Satz »der Streit missfällt«. Darum fährt Hartenstein fort: wir »*vernehmen* dann die Stimme des Beifalls und Missfallens, welches jenen Verhältnissen *gebührt*«. Aber wo bleibt dann die Apriorität? Woher weiss Hartenstein, dass die Stimme, die er in sich vernimmt, die *gebührende* Stimme ist? Sie zwinge sich auf, sagt er, wie wir ja auch den Zwang eines mathematischen Beweises als thatsächlichen Zwang empfinden, und doch »werde Niemand behaupten, dass deshalb etwa eine mathematische Wahrheit auf *empirischem* Wege gefunden sei«. So solle man es bei Herbarts Ethik auch nicht behaupten. Es ist unbegreiflich, wie Hartenstein den gewaltigen Unterschied übersehen konnte, dass durch den psychischen Zwang, den z. B. die Wahrheit des pythagoreischen Lehrsatzes uns auferlegt, nicht diese Wahrheit inhaltlich erst erwiesen wird, während der *Inhalt* der Ethik Herbarts in der That als *wahr* erst erwiesen werden sollte lediglich dadurch, dass eine angeblich »gebührende« Stimme, solchen Inhalt verkündigend, »vernommen« ward. [1])

1) Ein andrer Herbartianer, Taute, wählt den schlichteren Weg des persönlichen Vorhalts (»Religionsphilosophie«, 1. Theil, Leipzig 1852, S. 659): »Was wäre von dem Urtheillosen zu halten, der, sobald jene Verhältnisse seinem zusammenfassenden Denken vorliegen, und er auf deren Glieder ebenmässig seinen Blick richtet, nicht sogleich selbst die Billigung oder Missbilligung ausspräche?« Es wäre von ihm zu halten, dass er zwischen einer Predigt und einer wissenschaftlichen Untersuchung zu unterscheiden weiss. Man bemerke noch S. 651 f. vergl. mit 656 f. den Widerspruch, dass ein individuelles Gewissensurtheil als solches zugleich absolut allgemeingiltig und nothwendig sein soll.

Wenn ein ächtes ethisches Sollen aus einer blossen psychologischen Thatsache ebenso wenig, wie aus einem metaphysischen Müssen, sich ergeben kann, so haben wir auch kein besseres Resultat zu erwarten, wo man den psychologischen Weg durch den metaphysischen zu ergänzen sucht. Unter den Ethikern, welche auf diese Weise zugleich von Schleiermacher und Hegel einerseits, wie von Herbart andrerseits sich entfernen, ist Schopenhauer der psychologischen Ethik, Ulrich Wirth der metaphysischen nähergeblieben. Beide folgen mit ihren ethischen Schriften auch chronologisch auf Herbart.

Schopenhauer gilt es für selbstverständlich, dass das Fundament der Ethik »nicht ein blosser abstracter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft schwebt, sein darf«; er verlangt deshalb die Gründung der Ethik auf »eine entweder in der objectiven Welt oder im menschlichen Bewusstsein gelegene Thatsache, die, als solche, selbst wieder nur *Phänomen* sein kann«. Dieses Grundphänomen der Ethik fordere dann allerdings auch noch eine metaphysische Erklärung, wie alle Dinge, und insofern gebe es auch eine »Metaphysik der Sitten«, in der es sich mithin keineswegs um den Inhalt eines unbedingten Sollens handle, sondern lediglich um die reale Entstehung jenes ethischen Urphänomens. Unbedingtes Sollen sei überhaupt ein Unding. Hierin liegt auf einer Seite allerdings ein Fortschritt über Herbart hinaus; denn dieser hatte noch ein unbedingtes Sollen für empirisch ergreifbar gehalten. Blosse Versicherungen aber, oder polternde Kraftworte, wie sie bei Schopenhauer so häufig die Stelle der Argumente vertreten, können uns nicht hinreichen, um das unbedingte Sollen, weil es *empirisch* nicht erkannt werden kann, sogleich in alle Wege für einen Nonsens zu halten. Um so sorgfältiger müssen wir danach forschen, ob nicht doch bei Schopenhauer diese Verwerfung unsers ethischen Sollens irgendwo mit Gründen auftritt. Er selbst giebt uns dafür einen vielversprechenden Wink in den charakteristischen Worten, welche nackter, als es irgendwo sonst geschehen, aller eigentlichen Ethik den Abschied ertheilen: »Man wird mir

vielleicht entgegensetzen wollen, dass die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menschen *wirklich* handeln, sondern die Wissenschaft sei, welche angiebt, wie sie handeln *sollen*. Das ist aber gerade der Grundsatz, den ich leugne, nachdem ich im kritischen Theile dieser Abhandlung genugsam dargethan habe, dass der Begriff des Sollens, die imperative Form der Ethik, allein in der theologischen Moral gilt, ausserhalb derselben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu *deuten*, zu *erklären* und auf ihren letzten *Grund* zurückzuführen«. Wir suchen indess vergeblich in jenem »kritischen Theile« nach Beweisen anstatt der Trümpfe und der Versicherungen von Selbstverständlichkeit der Sache. »Jedes Soll — heisst es dort — hat allen Sinn und Bedeutung *schlechterdings* nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder verheissene Belohnung; — jedes Sollen ist *also* nothwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar hypothetisch, und niemals, wie er behauptet, kategorisch; werden aber jene Bedingungen weggedacht, so bleibt der Begriff des Sollens sinnleer: daher absolutes Sollen allerdings eine contradictio in adjecto ist«. Diese Worte fassen nicht etwa nur das Resultat zusammen, sondern repräsentiren vollständig Alles, wodurch Schopenhauer dieses Resultat »genugsam dargethan« zu haben erklärte. Zur Bekräftigung wird nur noch eine Stelle aus Lockes Essays hinzugeschrieben, in der jedoch lediglich von dem praktischen Nachdrucke die Rede ist, welcher in Gestalt der Strafandrohung in realen Verhältnissen zum Gesetze hinzutreten muss, um es nutzbar zu machen. Es liegt auf der Hand, dass wir hier Nichts zu widerlegen haben. Schopenhauer hätte besser gethan, sich bei Dem zu begnügen, was er kurz zuvor ausgesprochen: bei der Erwartung des Beweises von Seiten Derer, welche ein unbedingtes Sollen aufrecht erhalten wollen. »Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffes *Gesetz*, *Vorschrift*, *Soll* in die Ethik keinen andern Ursprung an, als einen der Philosophie fremden, den

Mosaischen Dekalog« — diese Aeusserung wird ihm Niemand verdenken, es sei denn der willkürlichen Heranziehung des Dekalogs wegen, an dessen Stelle jede andre positive Gesetzgebung mit gleichem Rechte hätte genannt werden können[1]).

Indirect gehört hierher auch die von Schopenhauer gegen die Begriffe »*Zweck an sich*« und »*absoluter Werth*« geführte Polemik[2]). Es ist vollkommen berechtigt, darauf zu dringen, dass die Relativität der Begriffe des Zweckes und des Werthes nicht vergessen werde, sofern diese Begriffe offenbar nur Sinn haben in der Beziehung auf ein Subject, *für* welches ein Object Zweck ist und Werth hat. Aber es ist sehr unbedacht, wenn dieser Relativität wegen verwehrt wird, von *absolutem* Zweck und Werth zu sprechen. Auch von einer Beziehung, einer Relation, kann gesagt werden, dass Dasjenige, was in ihrem Wesen liegt, in dem einen Falle nur bedingungsweise, in einem anderen absolut erfüllt sei; es kann ebenso auch Dasjenige, was den Inhalt, das Wesen, einer fraglichen Beziehung durch sich selbst vollkommen deckt, als Das bezeichnet werden, was *an sich* jene Beziehung verwirklicht, oder worin jene Beziehung *an sich*, d. h. so, wie es ihr Wesen mitbringt, ohne Abbruch und bedingungslos, verwirklicht ist. Der Begriff des Königthums ist gewiss ein Beziehungsbegriff; denn

---

1) Die citirten Stellen finden sich in »Die beiden Grundprobleme der Ethik«, 1. Aufl., 1841, S. 107 f. 198. 122 f. [Werke IV, a. a. O. S. 109 f. 195 121 ff.] Man findet sich völlig getäuscht, wenn man Ergänzungen hierzu in den ethischen Theilen der »Welt als Wille und Vorstellung« sucht. Nur folgende neue Rabulisterei lesen wir hier: »Es ist doch wohl handgreiflicher Widerspruch, den Willen frei zu nennen und doch ihm Gesetze vorzuschreiben, nach denen er wollen soll: — wollen soll! — hölzernes Eisen!« (Sämmtliche Werke II, S. 320 f.) Moralische Gesetze sind hier mit metaphysischen, Sollen mit Müssen verwechselt; *frei* heisst der Wille nur, sofern er eben, ungehindert durch ein Müssen, einem Sollen folgen *kann*, aber nicht *muss*. Ausserdem schickt uns auch hier Schopenhauer wieder an einen andern Ort, an welchem er »ausgeführt« habe, dass unbedingtes Sollen einen Widerspruch enthalte. Wir folgen ihm willig auch noch an diesen Ort (a. a. O. S. 620), und stossen auch da lediglich auf die kurze Versicherung, dass »*durchaus*« und »*wesentlich*« die Rücksicht auf Strafe oder Belohnung im Begriff des Sollens liege: dies heisst »Ausführen«!

2) Grundprobleme, S. 163 f. [160 ff.].

das Herrschen bezieht sich auf Beherrschte; aber Nichts hindert uns, das »Königthum *an sich*«, d. h. das bedingungslos vollkommene Königthum, oder das *absolute* Königthum, die Despotie, von dem eingeschränkten, bedingten, zu unterscheiden. So dürfen wir auch von »Zweck an sich« sprechen, im Unterschiede von Mitteln und relativen Zwecken. »Zweck an sich« ist jede solche Verwirklichung, durch welche für sich allein, bedingungslos und vollständig, die im Zweckbegriffe ausgedrückte Beziehung realisirt ist. Entsprechenderweise ist »absolut werthvoll« Das, worin die im Werthbegriffe ausgedrückte Beziehung sich unmittelbar und vollkommen verwirklicht. Dass die Vollkommenheit einer Zweckerfüllung, irgend einer Verwirklichung überhaupt, auch ihrerseits nur eine Relation, eine Vergleichung bezeichne, also auch Vollkommenheit im Grunde ein Unbegriff sei: dies widerlegt sich einfach durch die Erinnerung, dass die Vorstellung eines absoluten Massstabes unerlässlich ist, um auch nur vergleichungsweise einen niederen und einen höheren Werth, eine mindere und eine grössere Vollkommenheit zu unterscheiden. Das Licht, welches von hier aus auf die Berechtigung des Begriffes eines unbedingten oder absoluten Sollens fällt, wollen wir nicht übersehen. Sollen ist ohne Zweifel ein Beziehungsbegriff: wenn nicht nothwendig die Beziehung einer wirklichen Willensmacht auf einen wirklichen untergeordneten Willen, so bezeichnet er doch jedesfalls die Beziehung irgend einer bestimmenden Macht, sei es auch nur der ideellen Macht der Vernunft, auf einen zum Mindesten hinzugedachten, vorgestellten, fingirten Willen. Absolutes, unbedingtes Sollen, Sollen an sich, werden wir also nach Obigem eine solche Anwesenheit oder einen solchen Ausdruck dieser im Sollbegriffe enthaltenen Beziehung nennen, worin das Wesen dieser Beziehung unmittelbar und vollkommen sich darstellt, im Unterschiede von einem Sollen, welches nur unter Bedingungen, die es aus sich selbst nicht erfüllt, die Geltung eines Sollens behaupten kann, z. B. nur unter der Bedingung, dass ein Herrscher, ein Gesetzgeber, seine physische Gewalt nicht verliert. Ein Sollen letzterer Art würde dann eben ein *bedingtes* heissen. Diese Andeutungen mögen hier

genügen, damit unsrer Darstellung der ethischen Principien nicht vorgegriffen werde.

Die reale, empirische Grundlage selbst nun, auf welche die Ethik Schopenhauers gebaut ist, gehört dem psychologischen Gebiete an. Soweit ist die Verwandtschaft mit Herbart vorhanden, während in der Leugnung eines unbedingten Sollens und in der metaphysischen Unterbauung jener Grundlage ein principieller Gegensatz gegen Herbart hervortritt[1]). Jener psychologische Empirismus zeigt sich hier näher in folgender Gestalt. Als ethisches Urphänomen, als jene Grundthatsache, welche allein als Fundament der Ethik brauchbar sei, bezeichnet und behandelt Schopenhauer selbst das psychische Phänomen des *Mitleids*. Aber in Wahrheit leitet er die ethische Bedeutung des Mitleids erst wieder ab aus einer anderen, aber gleichfalls empirisch-psychologischen Quelle. Die Consequenz der Leugnung unbedingter Normen und Werthe war die Unterordnung des Begriffes des Guten unter die jedesmalige Entscheidung des Individuums, *für* welches ein Zweck Zweck ist, *für* welches eine Handlung oder ein Werk Werth hat. So gesteht denn Schopenhauer offen ein, dass er das Lob des Guten nur im Munde Derer versteht, *für* welche Etwas »gut« ist, und »gut« könne dabei nur heissen: »ihren Bestrebungen gemäss«. Ist nun Bestrebung ebensoviel als Wollen, und ist es ganz selbstverständlich, dass »was den Willen bewegt, allein Wohl und Wehe ist, wie auch umgekehrt Wohl und Wehe nur bedeutet: einem Willen gemäss oder entgegen« —, so folgt, dass jedes Individuum die in seinem Innern empfundene Befriedigung seines Willens, seine *subjective Wohlempfindung*, zum Massstabe Dessen zu nehmen berechtigt ist, was ihm als gut zu gelten hat. Einen anderen Begriff des Guten giebt es nicht. Ein »guter Mensch« heisst nur für Diejenigen so, welchen er Hilfe und Beistand leisten, oder

---

1) Hierdurch möchten wir die Controverse zwischen Erdmann und I. H. Fichte für entschieden ansehen, deren Gegenstand und Acten in Erdmanns »Entwickelung der deutschen Speculation seit Kant«, 2. Theil, 1853, S. 413 angegeben sind.

welche er wenigstens nicht verletzen will, und zwar beides lediglich in Bezug auf die individuellen Willenszwecke der jedesmal Urtheilenden.[1]) Der Allgemeinbegriff eines guten Werks träfe hiernach zusammen mit dem eines nützenden, eines förderlichen Werkes, gleichviel, *wer* oder *was* dadurch gefördert würde: die Hehlerei wäre für den Dieb ein gutes Werk, nur für den Bestohlenen ein böses, und die Verhaftung wäre eine Uebelthat für den Dieb, ein Verbrechen an seinem Wohlbefinden, nur für die dadurch Gesicherten eine löbliche Handlung. Der Allgemeinbegriff aber des guten Willens, der guten Gesinnung, trifft auf diesem Wege zusammen mit dem Begriffe des Wohlwollens oder — wenn man mit Schopenhauer das Wohl nur in die Aufhebung des Leidens setzt — mit dem Begriffe des *Mitleids*, gleichviel, mit *wessen* und mit *welchem* Leiden diese Seelenregung ihren sympathischen Rapport eingeht.

Auch wir werden finden, dass das Wohl, das absolute, universale Wohl, das Gute oder das schlechthin Seinsollende ist. Aber weil wir dies nicht aus der psychologisch-empirischen Wurzel Schopenhauers, nämlich aus der Voraussetzung der Thatsache, dass Individuen da sind, welche sich in den Bestrebungen ihres Willens gefördert wünschen, durch die künstlichen Apparate der dann unvermeidlichen Fehlschlüsse zu extrahiren gedenken, so werden wir in der näheren Bestimmung des Wohls auch nicht abhängig sein von den jedesmaligen Bestrebungen der vorhandenen Individuen, und man wird uns nicht die Consequenz ziehen, welcher Schopenhauer nicht entgehen kann: die Consequenz, dass *jedes* Wohlwollen oder Mitleid gut ist, wenn es nur irgend einen vorhandenen individuellen Wunsch eines Anderen zu befriedigen trachtet. Die Anwendungen des Wohlprincips werden uns überdies noch in anderer Beziehung von Schopenhauer entfernen: wir werden in denselben nicht mit den Pessimisten, sondern mit den Optimisten uns begegnen. Unter allen ethischen Schriften

---

1) Grundprobleme, S. 209. 213 f. 267. [210. 205 f. 265.] Ausgeführter, aber ebenso wenig begründet, in »Welt als Wille und Vorstellung«, Werke II, S. 425 ff.

ist deshalb nicht leicht eine andre inhaltlich unserm Sinne so entsprechend, wie die kleine schöne Abhandlung Th. Fechners »Ueber das höchste Gut« (Leipzig 1846), deren mehr poetischer und erbauender als wissenschaftlich begründender Haltung wir es zurechnen dürfen, dass die Motivirung der Gedanken gleichfalls mehr von der empirisch-psychologischen Art ist, weshalb uns hier gestattet ist, an Stelle jeder philosophischen Kritik dieser Motivirung dem Inhalte unsre volle Sympathie zu bezeugen.

Jedoch versäumen wir nicht, auch jenen metaphysischen Hintergrund näher anzusehen, durch welchen Schopenhauer für sein ethisches Urphänomen die letzte und höchste causale Erklärung zu finden hoffte. Wir haben zwar nicht nöthig, bei diesem Anlasse nochmals zu wiederholen, dass eine solche metaphysische Begründung einer Thatsache niemals im Stande ist, dieser Thatsache ein ethisches Recht zu verleihen oder zu nehmen; indessen ist die Entwirrung des in einander Verschlungenen in jedem neuen Falle in neuer Weise lehrreich, und gerade Schopenhauers Metaphysik der Sitten ist eines der interessantesten Beispiele von tiefsinniger Confusion. Es klingt zunächst sehr unschuldig, ja vollberechtigt und wissenschaftlich gefordert, wenn für das Mitleid, ausserdem dass es moralisch gelobt wird, auch noch eine metaphysische Erklärung seiner Entstehung verlangt wird. Wir wollen noch dazu annehmen, diese Erklärung sei von Schopenhauer richtig gefunden: das Mitleid sei wirklich die Folge der durchwirkenden, den Schleier der Maja zerreissenden Erkenntniss von der Einheit aller Wesen; in Folge dieser erkannten Einheit werde vom Mitleidigen fremdes Leid wie eignes Leid empfunden, und demnach auch fremdes Leid, wie eignes, zu tilgen gestrebt.[1] Allein es zeigt sich gar bald, dass Schopenhauer selbst bei diesem verträglichen Nebeneinanderhergehen seiner *ethischen* und seiner *metaphysischen* Beurtheilung des

1) Grundprobleme, S. 272 ff. [270 ff.] — Die *Gerechtigkeit*, nach Schopenhauer eine Vorstufe des vollen Mitleids, indem sie zunächst nur *negativ* das fremde Wohl will, d. h. im Nichtwollen des fremden Wehes besteht (ne-

Mitleids es nicht bewenden lassen will; es zeigt sich, dass er vielmehr in seiner metaphysischen Erklärung eine neue Stütze sucht für die ethische Werthschätzung, also für die *Güte* des Mitleids, obwohl er diese Güte schon auf die uns bekannte Weise empirisch-psychologisch begründet hatte. Sollen denn nun *beide* Begründungen gelten? Ergänzen sie sich? Oder widersprechen sie sich vielleicht und heben sich auf? Wir wollen sehen. Zunächst steht fest, dass Schopenhauer selbst ein Ungenügen fand an jenem von uns verworfenen empirisch-psychologischen Standpuncte; es treibt ihn deshalb mit Macht in die metaphysische — Skylla.

Dort — bei der Charybdis — war das Mitleid deshalb etwas Gutes, weil es der Wille fremden Wohles war, indem der fremde Wille »gut« nennt, was ihm frommt. Jetzt wird dagegen metaphysisch eine Werthlosigkeit und Verwerflichkeit des Egoismus und der Bosheit, ein Tugendwerth der Gerechtigkeit, des Mitleids und der heiligen Verneinung des Willens entdeckt, unter dem Gesichtspuncte nämlich des wahren Erkennens im Gegensatz zum Verstricktsein in die Maja. Das Letztere, der Irrthum, dass die scheinbare Vielheit der Einzelwesen eine *reale* Vielheit sei, erzeugt praktisch den Egoismus des Einzelwesens, welcher das fremde Leiden nicht als eignes erkennt, es deshalb auch nicht beseitigen will, sondern unter Umständen sogar herbeiführt. Die wahre Erkenntniss dagegen, dass alle Wesen nur Ein Wesen sind, erzeugt das Mitleid; die noch weiter aufgehellte Einsicht, die sogar erkannt hat, dass alle Realität der Welt nur Schein und vom Uebel ist, — diese Einsicht erzeugt die Heiligkeit des Asketen. [1]) Der in der That tiefsinnige und ahnungsvolle Zusammenhang, in welchen hier die Wahrheit und wahrhafte Wesenheit mit dem Guten, Trug und Schein dagegen mit dem Bösen gestellt sind,

---

minem laede), ohne sich dazu aufzuraffen, auch fremdem Leiden thätige Abhülfe bringen zu wollen (omnes quantum potes juva), — fassen wir hier mit dem Mitleide in Eins zusammen, da die Unterscheidung in den hier verhandelten Puncten ohne Belang ist.

1) Vgl. namentlich »Welt als Wille und Vorstellung«, Werke II, §. 66—68. Auch »Grundprobleme«, 1. Aufl. S. 203.

wäre ein fruchtbarer Anknüpfungspunct für eine bessere Ethik als die Schopenhauerische; wir werden dadurch in einen Gedankenkreis versetzt, der bei Schopenhauer unbegründet, widersprechend seinen sonstigen ethischen Lehren, und eigentlich auch unbenutzt, nur wie zufällig hereinragt. Zu einer ethischen Erkenntniss würde die Behauptung jenes Zusammenhangs erst dann erhoben sein, wenn aus dem Begriffe des Einen wahrhaft Seienden auch das ethische Prädicat der *Güte* entwickelt wäre, aus dem Begriffe des unwahren Vielen der Maja das Prädicat des *Bösen*, oder umgekehrt aus den Begriffen dieser Prädicate ihr Zusammengehen mit Wesen und Schein. In dem bloss metaphysischen Begriffe des Wesenhaften als solchen liegt kein Lob, in seinem Gegentheile kein Tadel (— ist denn z. B. der Schein der Schaubühne, die vollendete Illusion, nicht vielmehr ein Lob für den Mimen?); und selbst in dem bloss logischen, erkenntnisstheoretischen Begriffe des Irrthums oder Truges muss das Verwerfliche erst nachgewiesen werden durch Daranhalten einer zuvor festgestellten Idee des Guten. Wäre nicht nach Schopenhauers sonstigen ethischen Grundgedanken ein aus Mitleid über die Menschengeister gebreiteter Trugschleier glücklicher Illusionen sogar etwas sehr Löbliches?

Doch hiermit berühren wir schon die Selbstwidersprüche, welche für Schopenhauer aus dieser metaphysischen Wendung seiner Ethik folgen. Nur von der heiligen Willensverneinung, sofern dieselbe die Befreiung *aller* Wesen vom Leiden ihres Daseins beabsichtigt, ist zu sagen, dass ihre Güte aus *beiden* ethischen Fundamenten gleichmässig folgt, aus jenem psychologischen, wie aus dem soeben geprüften metaphysischen. In allen anderen Fällen ist das Gute, das aus dem einen Princip gewonnen wird, für die consequente Benutzung des andern Princips ein Böses, und umgekehrt. Ist das Gute nach der ersten, psychologischen Erklärung nichts Anderes als das dem jedesmaligen individuellen Willen Frommende: warum wäre dann die egoistische Gesinnung, welche das eigne Frommen bedenkt, minder gut als die mitleidige, zumal die letztere ja auch nur das *eigene* Leiden im fremden fühlt? Ist

das Gute aber nach der metaphysischen Erklärung Eins mit dem wahrhaft Seienden, der gute Wille nur insofern gut, als er durch die wahre Erkenntniss geleitet ist, welche den Schein als Schein durchschaut, so giebt es nichts Böseres als das Mitleiden, ausgenommen, wenn es zu jenem allgemeinen Verneinungswillen gereift ist. Die Bosheit sogar ist dann besser als das Mitleid, ja sie ist nächst der Allverneinung das Beste von Allem, besser als der Egoismus, und dieser wiederum tugendhafter als die blosse Ungerechtigkeit, welche nächst dem Mitleid das Böseste wäre. Denn die Bosheit, welche fremdes Leiden will (omnes quantum potes laede), arbeitet doch wénigstens factisch an der Verneinung des Willens zum Leben mit voller Energie, der Egoismus mit beschränkter Ausdehnung gleichfalls, die Ungerechtigkeit verhütet nur fremde Verneinung, aber jenes Mitleid ist so völlig im Dienste der thörichten Willensbejahung, dass es sogar alles fremde Leiden, wie das eigne, aufheben und in Glück verwandeln möchte; es steht so wenig im Glauben an die Nichtigkeit des Einzellebens, geschweige des Lebens überhaupt, dass es vielmehr alle Einzelleben *als solche* möglichst zu fördern und zu erhalten antreibt und sich über Nichts so sehr betrübt als über Schmerz und Tod irgend eines solchen Einzellebens der Scheinwelt. Dieses Mitleid ist sonach der »Wille zum Leben« in der reichsten, überschäumendsten Ausströmung in die Vielheit der Maja; und wenn ihm in der That die wahre Erkenntniss von der Einheit aller Wesen zu Grunde liegt, so könnte es um so mehr keinen schlechteren Willen geben als den mitleidigen, der, das Wahre *erkennend*, dennoch die Unterstützung des Scheines thatkräftig *will*.

Darum hat denn Schopenhauer jene metaphysische Wendung seiner Lehre, wie wir sagten, eigentlich auch unbenutzt gelassen. Die heilige Verneinung, zu deren ethischer Begründung dieser metaphysische Weg zuletzt doch allein erfunden war, wird überall, wo näher darauf eingegangen wird, immer wieder durch das einfache Begehren des *Wohls* motivirt: im Dasein ist nur Leiden, Elend. das Leben »deckt die

Kosten nicht«, — also lieber Nirwana; Befreiung vom Leiden ist *Seligkeit.* [1])

In demselben Jahre mit Schopenhauers ethischen Abhandlungen erschien das »System der speculativen Ethik« von Ulrich Wirth in seinem ersten Theile, der »reinen Ethik« (Heilbronn 1841), welchem im folgenden Jahre die »concrete Ethik« als anderer Theil hinzugefügt wurde. Hier entrollt sich uns ein in wesentlichen Stücken verbessertes Hegelsches Triadensystem. Insbesondere ist dem ethischen Erkennen entschiedener Vortheil dadurch gebracht, dass der Realität des Willens und der Verwirklichung des ethisch Guten als solchen die bevorzugteste Stelle im System eingeräumt ist: die Stelle der höchsten Vereinigung aller der einander entgegengesetzten und einseitigen Verwirklichungen des Absoluten. Wenn der frühere Schelling im Gesammtgebiete der höchsten Selbstdarstellung des Absoluten die Gebiete des Wissens und des Handelns, letzteres mit dem der Religion gleichsetzend, als die beiden entgegengesetzten Pole fasste, über welchen im Kunstideal, im *Schönen,* die höhere zusammenfassende Einheit emporsteige: so hatte Hegel den zu sich zurückkehrenden absoluten Geist vielmehr in Kunst und Religion seine ersten, niederen, antithetischen Stufen zurücklegen lassen, dagegen die abschliessende höchste Einheit und Synthesis im reinen, philosophischen *Wissen* gesehen. Das specifisch Ethische blieb bei Hegel sogar ganz dahinten, zurückgewiesen in das Bereich des sogenannten »objectiven Geistes«, welcher an den »absoluten Geist« als solchen noch nicht herankommt. Die Oberhoheit des Ethischen, die vorher schon in J. G. Fichte sich feurig ausgesprochen hatte, aber noch in einer alles Andere verzehrenden Unbedingtheit, musste jetzt in ihrem rechten Masse wiederkehren. Bereits im Jahre 1828 hatte Ch. H. Weisse Hegel gegenüber darauf hingewiesen, dass im Wissen, im Ideale der Wahrheitserkenntniss, nur die abstract ideelle Form des absoluten Ideals, nur der Entwurf seiner Möglichkeit, ge-

---

1) Vgl. ausser früher Citirtem noch besonders »Welt als Wille und Vorstellung«, Werke II, S. 428; Werke III, S. 656. 658. 660 ff.

geben sein könne, während das Kunstideal, hierzu einseitig den Gegenpol äusserlicher, sinnlicher Verwirklichung darstellend, eben deshalb auch seinerseits nicht geeignet sei, mit Schelling für die Vollgestalt des absoluten Ideals genommen zu werden: dieses liege vielmehr in der *Religion*, welche hier zugleich das höchste Sittliche in sich schliesst, also im *religiös-Sittlichen*, in dem Guten einer schöpferischen Liebesthätigkeit. [1] Wir finden bei Wirth diese auch von uns in der Hauptsache festgehaltene Ansicht insofern wieder, als auch ihm, wie bemerkt, der Wille und das ethische Thun die höchste und letzte Synthesis in der Entfaltung des Absoluten bezeichnet. Dennoch vermissen wir auch bei ihm gänzlich die ethische Problemstellung und sehen nur ein Sein*müssen* abgeleitet, aber kein Sein*sollen*. Seine Ethik hat eine Seite, von welcher sie der psychologischen Ethik verwandt ist: sofern nämlich das Wesen des *Willens* für sie den nächsten, directen Ableitungsquell ihres Inhaltes darbietet. Aber die Rechtfertigung des ethischen Werths dieses Inhaltes wird hier lediglich auf metaphysischem Wege gesucht. Das Absolute ist durch sein Wesen unbedingt genöthigt, zuerst in die Natur umzuschlagen, wie bei Hegel, und sodann ebenso unbedingt genöthigt, entgegen der unendlichen Vielheit und Zersplitterung des Naturdaseins, die innere, geistige Unendlichkeit, Einheit und Einigkeit zu realisiren, wodurch es erst seine volle, seinen Wesensbegriff allseitig deckende Wirklichkeit gewinnt: eben dieses Letztere nun geschehe im Willen und seiner Thätigkeit, im Reiche des Guten. [2] Wir erfahren nur nicht, warum wir es *loben* sollen, wenn das Absolute sich vollständig entfaltet, und warum nicht vielmehr Schopenhauer Recht hat, wenn er den Urwillen mitsammt seinen Nothwendigkeiten und Entfaltungen ganz abscheulich findet.

Ein *Sein* oder ein Sein*müssen* ohne Weiteres für ein Sein*sollen* anzusehen: dies war der Fehler der metaphysischen,

---

1) Weisse, Darstellung der griechischen Mythologie, Leipzig 1828, S. XII ff. XXXI ff.

2) Wirth a. a. O. I, S. 21 ff.

wie der empirischen Ethik. Die letztere kann ausser der bisher allein betrachteten psychologischen Form auch noch die *historische* Form annehmen, und auch in dieser Gestalt ist gegenüber der früheren Herrschaft der Metaphysik der empiristische Gegenschlag der mittleren Jahrzehnte unseres Jahrhunderts aufgetreten. Er verband sich dann oft sehr eng mit einer specifisch *theologischen* Strömung, welche sich in der von ihr hervorgebrachten Behandlung der ethischen Wissenschaft gleichfalls der metaphysischen sowohl, wie der psychologisch-empirischen Ethik entgegensetzte. Theologische und historische Ethik sind in der That so sehr auf einander angewiesen, dass von beiden Seiten fast immer in das Gebiet der anderen irgendwie hinübergegriffen worden ist und wir bisweilen nur noch mit Mühe und ohne Sicherheit die Zugehörigkeit zu der einen oder der anderen Gruppe erkennen.

Der *historisch*-ethische Standpunct will sich genügen an Dem, was durch irgend eine weltgeschichtliche, sich durchsetzende Macht thatsächlich befohlen oder hergebracht ist, gleich als ob die Meldung, dass ein solcher Befehl oder solches Herkommen vorhanden ist, und dass jene Macht dahintersteht, dem sittlichen Urtheile gleichgeltend wäre, welches aussagt, dass das Befohlene oder Hergebrachte *gut* sei und befolgt zu werden *verdiene*. Wir begegnen dieser besonderen Art, das ethische Problem von vornherein aus der Welt zu schaffen, anstatt es zu lösen, vor Allem bei Rechtslehrern, und dann mehr noch in der Behandlung des Begriffs des Rechtes, als in der des Sittlichen als solchen. Aber es konnte niemals gelingen, den in thesi eingenommenen historischen Standpunct rein und consequent durchzuführen; denn der historische Standpunct ist als ein selbständiger, rein festgehalten, ein Ding der Unmöglichkeit. Zum Anschlusse an eine Erscheinung der Geschichte bedarf es immer eines Motivs: wenn dieses Motiv kein innerliches ist, d. h. sich nicht auf den geistigen oder Gemüthswerth der geschichtlichen Erscheinung bezieht, so ist es ein äusserliches, d. h. im letzten Grunde das Motiv der Selbsterhaltung gegenüber einer Macht, welche Sein und Nichtsein, leibliches Wohl und Wehe in der Hand hat. Ein An-

schluss an Vorhandenes, nur *weil* es vorhanden, ist ein psychologisch unmöglicher Nonsens. Wir werden also überall hinter dem historischen Standpuncte einen andern versteckt oder einen andern offen damit verbunden finden. Vor Allem hat sich die Wahlverwandtschaft des historischen Standpunctes zum theologischen hier wirksam gezeigt. Sie macht sich in der historischen Rechtsschule so bemerkbar, dass diese häufig sogleich ohne Anstand die historisch-theologische genannt wird und durch ihre gefeiertsten Namen gleichmässig an die Hauptführer der politischen und der kirchlichen, ja ultramontanen, Reaction erinnert. Aber nicht bloss auf der Oberfläche der Staats- und Lebenspraxis, nicht bloss in der aus berechnender Klugheit gesuchten »Solidarität der conservativen Interessen, sind die Ursachen jener Wahlverwandtschaft zu finden, sondern am meisten in der tiefen, innerlichen Beziehung der Religion zur Geschichte, in der centralen Bedeutung der Religion für das gesammte Menschheitsleben. Wenn es sich darum handelt, unter den historischen Mächten diejenige zu wählen, der man in höchster Instanz die Festsetzung des Seinsollenden entnehmen möchte: so bietet sich naturgemäss die religiöse Ueberlieferung dar, in welcher sich zu allen Zeiten und aller Orten das als Ideal und Norm Geglaubte, Princip und Urquell aller sittlichen Entscheidungen, seine historisch mächtige und anschauliche Gestalt geschaffen hat. Wird auf diese Quelle einmal zurückgegangen, dann ist auch wohl immer eine religiöse, eine ganz eigentlich theologische Motivirung bei der unter den verschiedenen Religionen und Kirchen getroffenen Wahl betheiligt: nicht leicht wird der Satz, den einst ein liebenswürdiger, geist- und gemüthvoller, aber leider gern paradoxer Conservativer ernstlich anzuempfehlen Miene machte [1]), der Satz »ich bin Protestant, *weil* es mein Vater war«, in höheren Bildungsschichten Anwendung finden; am wenigsten in wissenschaftlicher Benutzung religiöser Grundlagen. So äussert sich denn die Wahlverwandtschaft zwischen theologischer und historischer Ethik auf Seiten der letzteren häufig

1) Riehl, Die Familie, 1855, S. 117 f.

sogar bis zu einer erkennbar religiösen, im engsten Sinne theologisch-wissenschaftlichen Unterbauung der geschichtlichen Basis. Neben den religiösen Motiven, mit denselben verwachsen, oder auch ohne diese, giebt es indessen noch andere Hebel von innerlicher Art, welche der historischen Richtung dienstbar werden. Seltener, als man gewöhnlich anerkennen hört, folgt der historische Anschluss nur der äusserlich sich durchsetzenden Macht, der Macht, deren äusserer Erfolg dem Urtheilenden als der fühlbarste, als der unüberwindlichste erscheint. Wohl fast immer tritt zu der äusserlichen Erwägung eine innerlich begründete Vorliebe hinzu, ja nicht selten erhebt sich diese Vorliebe über alles Andrängen äusserer Gewalt. So macht viele Conservative, u. A. auch den vorhin Genannten, ein vorwiegend poetisches oder Phantasiebedürfniss zu laudatores temporis acti, und setzt sie oft genug in den isolirtesten grollenden Widerspruch zu allen Mächten ihrer Zeit.

Der weitaus philosophischste Vertreter der historischen Ethik ist der genugsam bekannte F. J. Stahl, der uns auch die Verbindung dieses Standpunctes mit der Theologie nur zu deutlich, ja über das Mass der innerlichen Motivirung hinaus, erkennen lässt. Seine »Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht« hat in ihrem ersten Theile (1830) mit grossem Scharfsinn und grossem Rechte die frühere rationale Ethik kritisch zerpflückt und verworfen, aber sehr voreilig den Schluss gezogen, dass überhaupt eine rationale Ethik unmöglich sei und allein die Zuflucht bei der Macht und bei der kirchlichen Ueberlieferung übrig bleibe. Seine principiellen Aeusserungen lauten sogar, als bleibe sein historischer Standpunct und sein Anschluss an die Kirche ohne alle innerliche, eigentlich religiöse Motivirung, so dass wir hier trotz aller theologischen Substructionen doch einen rein äusserlichen Geschichts-Ethiker vor uns hätten, der in der kirchlichen Quelle nur eben die mächtigste ergriffen hätte. »Dass das Gute das Gute und das Böse das Böse ist, lässt sich nicht logisch darthun, sondern es ist nur *dadurch wahr*, dass die Urquelle des Guten zugleich die *Allmacht* besitzt. — Der geschichtliche Verlauf, die *reelle Beschaffenheit* der Menschen ist das Gericht

über die Motive aller Philosophie, und sohin über diese selbst. Die Wissenschaft muss, wie der Heilige in der Legende, den *stärksten Herrn* suchen«. Solche Worte sind verständlich, und sie wiederholen sich in gleicher Härte und Schroffheit, wo die Motivirung theologisch erscheint: »Gott steht unter keiner sittlichen Anforderung, weil kein Höherer über ihm ist. — Alle neueren Sittenlehren sind darum vielmehr eine Lehre der Unsittlichkeit; denn sie gehen alle darauf hin, eine Norm zu finden, wie der Mensch ohne Gott das Sittliche finden könne, und schreiben ihm eine Handlungsweise vor als Ziel, bei welcher er Gottes nicht bedürfte«. So scheint es nicht, als ob Stahl zulassen wolle, dass wir nach unserm religiösen Gefühl und Gewissen aus den manchfaltig überlieferten Göttern uns *den* Gott auswählen, den wir als Quell des Guten verehren können und wollen; dies wäre ja auch ein Messen Gottes nach menschlicher Norm. Aber war nicht Stahl jüdischer Abkunft? Sollte er wohl ohne jede innerliche, religiöse Motivirung das Christenthum dem Mosaïsmus vorgezogen und unter den verschiedenen christlichen Confessionen gerade die lutherische gewählt haben? Wir können es nicht glauben. Es stand wohl Tatarenkhanen an, in dem Streite, welche von allen Religionen die beste sei, sich für diejenige zu entscheiden, deren Priester die auffälligsten Zaubereien verrichteten [1]. Auch finden wir bei Stahl selbst die Correctur seines historischen Standpuncts, der dadurch seine innere Unmöglichkeit enthüllt: anderwärts führt Stahl nämlich selbst aus, dass Gottes Wille bedingt sei durch das *Wesen* Gottes, als nothwendigen, unwandelbaren Hinter-

---

1) Wuttke, Geschichte des Heidenthums, 1. Theil, 1852, S. 215 ff. — Die citirten Stellen bei Stahl a. a. O. I, S. 6. II (1833), S. 58 ff. Dagegen S. 21—29. — Die Herbartianer sind entschiedene Gegner der historischen Schule und bekämpfen dieselbe aus den gleichen Gründen, aus welchen die Herbartische Ethik zu bekämpfen ist. Vgl. Thilo, Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, 1861, S. 179 ff. — Eine gute Widerlegung der historischen Schule giebt auch Arnold Kitz, Sein und Sollen, Frankfurt a/M. 1864, S. 1 ff. Diese wenig beachtete, aber sehr beachtenswerthe Brochüre enthält eine Scheidung der Gebiete des Sollens und des Seins, die an Klarheit und Schärfe wenig mehr zu wünschen lässt (S. 74 f.).

grund, und mithin die Freiheit Gottes doch keine Wahl zwischen Gutem und Bösem für Gott offen lasse.

Theologisch heisst uns die Begründung der Ethik nur dann, wenn sie sich ausdrücklich auf ein innerliches, religiöses Zeugniss, auf einen *Glauben* stützt, der aus religiöser Ergriffenheit des Gemüths hervorgegangen ist. Dieser Ausgangspunct ist an sich dem historischen sehr entgegengesetzt, und nur der letztere scheint des anderen zu bedürfen, weil er in Wahrheit gar kein selbständiger Ausgangspunct ist. Aber auch auf der Seite des theologischen Standpunctes erkennen wir die Folgen jener Wahlverwandtschaft beider. Wie die persönliche Ergriffenheit des Einzelnen doch nie ohne Zusammenhang ist mit den historischen Mächten, welche ihn schon in der Wiege und selbst vor der Geburt beeinflussten, indem Angebornes, Angewöhntes, Anerzogenes seine Gemüthseigenschaften bestimmte: so äussert sich auch das religiöse Zeugniss des Individuums fast immer als Hingebung an eine geschichtliche Gestalt oder Anstalt, und trägt selbst Neues und Höheres, oft irrthümlich, in bescheidener Selbstunterschätzung, in das geschichtlich Vorliegende hinein, nur um sich nicht losgerissen zu sehen vom Geschichtsboden. Dabei fehlt es auch selten an der das religiöse Zeugniss verunreinigenden Zuthat eines mehr in der Weise einer äusserlich historischen Richtung sich motivirenden Anschlusses an imponirende, sich durchsetzende Mächte. Die theologische Weise aber des Ausgehens vom religiösen Glauben ist allerdings *principiell* unabhängig von der Geschichte; denn das geschichtliche Vorhandensein oder Gewesensein *als solches* kann, wie wir wissen, überhaupt Nichts, am wenigsten die religiöse Glaubwürdigkeit begründen; nur der factische Zustand des Menschen und das factische Werden seiner Entwickelung weist ihn zur Erweckung und Lenkung seines Innenlebens immer wieder auf die Geschichte an. Die theologische Ethik bringt in der That ein neues Princip heran, welches wir auch nicht auf das psychologische werden zurückführen können; das angebliche Princip der historischen Ethik dagegen löste sich bei scharfer Beleuchtung in Nichts auf, vielmehr es offenbarte sich bald als in Wahrheit theolo-

gisch, bald als in irgend einer Form psychologisch: letzteres auch, wenn lediglich das Begehren der äusseren Selbsterhaltung zur Anerkennung einer herrschenden Macht führt.

Hier ist die Frage an ihrem Orte, ob nicht zuletzt das *theologische* Princip sogar das Einzige ist, welches factisch vorkommt und vorkommen kann, wo die befriedigende philosophische Begründung der Ethik fehlt. Dass dies so sei, liegt sehr nahe: denn wo das rechte *Wissen* fehlt, kann es doch immer nur ein *Glaube* sein, was sich an die Stelle desselben setzen will. Wir haben schon gegen Kant bemerken müssen, dass er nur an die Geltung seines kategorischen Imperativs *glaube*, und dass dieser Glaube aus einer persönlichen Ergriffenheit stamme. Dasselbe gilt aber von jedem empirischen Ethiker in seiner Weise; denn ein wahres *Wissen* vom Seinsollenden ist auf empirischem Wege gänzlich unmöglich, da in die Erfahrung nur das fällt, was thatsächlich vorliegt, und nur *sofern* es thatsächlich vorliegt, also auf keine Weise aus der Erfahrung als solcher entnommen werden kann, ob das Thatsächliche ein *Recht* hat, so zu sein, wie es ist. Die empirischen Ethiker lassen sich daher in der That überall durch einen *Glauben* leiten, so wenig sie selbst es Wort haben, und nur die Festigkeit und unlösliche Gebundenheit dieses Glaubens an ihre Individualität erklärt es, dass ihnen der Schein entstehen konnte, als besässen sie ein *Wissen*, eine Erkenntniss der Unbedingtheit ihres Sollens, durch blosse innere oder äussere Erfahrung. So übersehen die historischen Ethiker das persönliche Glaubensprincip, kraft dessen sie im Grunde allein in irgend einer historischen Macht eine berechtigte *ethische* Macht erblicken, auch wenn es nur der Glaube an das Recht ihrer eignen Selbsterhaltung war; so übersieht Herbart, dass nur der persönliche Glaube an die Wahrheit seines »ästhetischen« Wohlgefallens ihn leitet, und Schopenhauer glaubt sogar in seiner Ethik an Etwas, was von dem in seinem eignen Systeme im Uebrigen prätendirten Wissen auf das Schroffste verneint wird, nämlich an die Berechtigung des Einzelnen, sein Wohl zu wünschen, und an einen gütigen Willen, aus welchem das Mitleid fliesst. Ja, wir müssen die gleiche Betrachtung auf die metaphysischen

Ethiker ausdehnen. Da sie in Wahrheit nur ein *Müssen*, aber kein *Sollen*, kein Lob und keinen Tadel construiren, so ist Das, was sie allein treibt, zu loben und zu tadeln, wieder nur ihr persönlicher Glaube. Wenn wir sonach das eigenthümliche Princip der theologischen Begründung in der *Glaubensform* als solcher sehen wollen, so ist es ohne Zweifel richtig, dass metaphysische und empirische Ethiker, von letzteren sowohl psychologische als historische, sich von den theologischen nur dadurch principiell unterscheiden, dass die letzteren des Glaubensprincips sich mit vollem Bewusstsein und mit behaupteter Berechtigung desselben bedienen, während Jene meinen, durch Metaphysik oder Empirie ein ethisches Wissen zu besitzen, aber thatsächlich auch nur auf einen Glaubensgrund bauen. Aber wir dürfen noch weiter gehen. Es ist unschwer zu zeigen, dass aller ethischer Glaube nicht blos die Glaubensform, sondern auch das Grundwesen des Theologischen mit dem rechtverstandenen Principe theologischer Wissenschaft gemeinsam hat. Handelt es sich nicht bei allem ethischem Glauben um höchste Norm und höchstes Ideal, höchstes Gut und höchstes Ziel, also um einen Glaubensinhalt, den wir einen *göttlichen* zu nennen mehr wie irgend einen berechtigt sind? So ist der ethische Glaube immer und überall, zugestanden oder nicht, ein *religiöser* Glaube, und sein Inhalt ist Gott: der Gott Dessen, welcher in seinem ethischen Glauben nicht über das Recht seines eigenen Wohles hinauskommt, ist eben sein eigenes Ich; seine Herzensreligion ist Selbstvergötterung, wenn er auch noch so sehr mit dem Verstande ein anderes göttliches Dasein festhält.

Wie nun wird sich unsre Kritik zu einer Ethik stellen, welche von vornherein eingesteht, dass sie nur aus einem Glauben fliesst? Hier dürfen wir nicht einwenden, dass ein Seinmüssen oder ein Sein widerrechtlich umgestempelt werde zu einem Sollen. Die Aehnlichkeit der theologischen Begründung mit der psychologischen einerseits, mit der historischen andrerseits ist nur scheinbar. Nicht die blosse empirische Thatsache, *dass* die psychologische Erscheinung einer bestimmten ethischen Werthschätzung sich zeigt, oder die Thatsache, *dass* eine

bestimmte ethische Werthschätzung irgendwo in der Geschichte ausgesprochen worden ist, — nicht diese *empirischen* Grundlagen *als solche* sind für die theologische Ethik das Massgebende, sondern der in lebendigen Gemüthserregungen entstandene persönliche Glaube, dass in jenen empirischen Erfahrungen ein Ueberempirisches, Ideales, Seinsollendes sich kundgebe, welches man von jener empirischen Grundlage *selbst* gerade dadurch mit vollem Bewusstsein zu unterscheiden bezeugt, dass man erst daran zu *glauben* nöthig hat, und *nur* daran zu glauben, nicht davon zu wissen, geständig ist. Ein solcher ethischer Glaube ist in der That nur dann anfechtbar, wenn er sich für Wissen ausgiebt, oder wenn er ein begründetes Wissen, das ihm seinen Inhalt umstossen würde, von seiner Schwelle weist. Die Wissenschaft ist Wissensstreben: ein Glaube, der das Wissensstreben nicht schädigt, ist also von der Wissenschaft nicht zu beanstanden; ein Glaube, der das Wissen *sucht*, ist von ihr sogar anzuerkennen als einer der berechtigten Wege, die sich das Wissen bahnt. In diesem letzteren Sinne kennen auch wir eine specifisch theologische Methode, eine specifisch theologische Ethik, d. h. eine solche, die sich die Aufgabe stellt, für einen zunächst in persönlichem Glauben ergriffenen Inhalt die objective Begründung zu suchen, welche ihn erst zu einem *wissenschaftlichen* Inhalte macht. Da die objective Begründung für die Ethik, wie wir hinreichend gesehen haben, niemals *empirisch* sein kann, so bleibt nur die *Philosophie* übrig als das Mittel, um den ethischen Glauben in Wissenschaft umzusetzen. Eine theologische Ethik, welche dies anerkennt, hat neben der rein philosophischen ihre Berechtigung. Eine befangene und einseitige Theologie aber, welche ihre Glaubensquelle unmittelbar für Wissensquelle hält und dagegen die Wissensquellen für solche des Nichtwissens, wird allerdings unsrer Kritik verfallen, und wir werden ihr zeigen können, dass sie in Irrthümern lebt, durch welche sie im Grunde wieder entweder empirische, bald psychologisch-, bald historisch-empirische, oder metaphysische, oder aus Beidem gemischte Ethik ist, also eben wieder ein *Sein* oder Sein*müssen* mit dem *Sollen*, ein factisches Wohlgefallen oder einen factischen Befehl

oder einen unausweichlichen Willen u. dgl. ohne Weiteres mit dem *rechten* Wohlgefallen, dem *rechten* Befehle, dem *rechten* Willen gleichsetzt.

Während Schleiermachers »Christliche Sitte« die von uns selbst anerkannte theologische Methode darstellt, welche in philosophischen Erweis auszumünden sich bestrebt[1]: haben wir als den hauptsächlichen Repräsentanten der einseitig theologischen Ethik Franz von Baader zu nennen. Das gesammte Lehrgebäude dieses merkwürdigen Mannes steigt aus dem Fundamente der persönlichen Gottesliebe auf, welche von Gott selbst in dem Gläubigen gewirkt sei und, wenn sie ihn völlig durchdringt, ihn unfehlbar zum wesentlichen Einverständniss mit der kirchlichen Ueberlieferung und zu ihrem tiefsten Verständniss leite. Das System dieser Ueberlieferung soll dann die Philosophie immer nur in wissenschaftlichem Zusammenhange zu reproduciren, aus der gegebenen Grundlage, dem Wesen Gottes, theilweis zu reconstruiren, aber niemals durch rationellen Erweis dieser Grundlage selbst in die Form denknothwendigen Wissens zu bringen die Aufgabe haben. Wenn hier also etwa ein ethischer Inhalt ableitend gewonnen würde, so nur aus dem vorausseztlich sich selbst mittheilenden Wesen der Gottheit, für dessen Wahrheit uns eben nur die gläubige Liebe, in der wir uns von ihm ergriffen fühlen, Bürgschaft leistet. Soll auf diesem Wege eine Gewissheit errungen sein, die keines eigentlichen Wissensstrebens zu ihrer Sicherung bedarf, so ist dies nicht im Mindesten verschieden von dem psychologischen Empirismus Herbarts, dessen Ethik gleichfalls eine unmittelbare Erfahrung des Unbedingten prätendirte. Die Thatsache, das blosse *Sein* der gläubigen Erregung, ist hier ohne Weiteres mit dem Sein*sollen*, mit der ethischen Berechtigung, mit dem ethischen Wahrheitswerthe derselben gleichgesetzt. Es könnte ja sein, dass meine verderbte Seele in ihrer gläubigen Liebe einen Gegenstand erfasste, der gar nicht in Wahrheit liebenswerth, gar kein Quell wahrer sitt-

---

1) Man vgl. das Nähere hierüber in meinen »Prolegomenen zur philosophischen Ethik«, 2. Hälfte, in Fichtes Zeitschrift 1867, 51. Bd.

licher Ueberzeugungen ist. Das Wesen Gottes selbst auf philosophischem Wege, gleichsam abgelöst vom Glaubensgrunde, deductiv wiederzugewinnen, dazu ist bei Baader ein einziger kleiner Ansatz gemacht, der erst für seine Nachfolger fruchtbarer geworden ist, und von welchem wir bald noch einmal Veranlassung haben zu sprechen. Wir werden dann sehen, dass die Verfolgung dieses Ansatzes doch auch nur zu einer *metaphysischen* Ethik führen konnte, während andere Elemente Baaders, diejenigen nämlich, in welchen sich eine durch die Gottesliebe bei Weitem nicht motivirte Unterwerfung unter die vorhandene Kirche zeigt, ihn wieder der *historischen* Schule verwandt zeigen, welcher er in socialen, politischen und allgemeinen Rechtsfragen geradezu beizuzählen ist.

Im Wesentlichen theilt den Standpunct Baaders der theologische Philosoph K. Ph. Fischer, dessen »Grundzüge des Systems der speculativen Ethik« (Erlangen 1851) deshalb an dieser Stelle Beachtung fordern. Die »sogenannte natürliche Vernunftreligion« ist nach Fischer »nur das subjective Abstractum der positiven Religion, indem sie den dürftigen Rest der letzteren bildet, auf welchen der Rationalismus die christliche Lehre reducirt«. Wenn man sich hierbei nicht befriedige, so sei nur noch möglich, entweder »sowohl die Idee des absoluten Geistes, als die Grundthatsache des ethischen Bewusstseins zu leugnen«, oder »durch die Erkenntniss der wesentlichen Beziehung des sittlichen Lebens und Reiches *auf die Principien und Sphären der göttlichen Offenbarung* den Stoicismus der rationalistischen Moral und die Selbst- und Weltvergötterung der pantheïstischen Ethik zu überwinden«. Dieses Letztere allein könne die Aufgabe der »speculativen Ethik« sein. Dass es auch einen philosophischen Theïsmus giebt, welcher, ohne »rationalistisch den Menschen von Gott zu scheiden« und ohne die Beziehung der Ethik »auf den heiligen Willen eines persönlichen Gottes zu negiren«, doch nicht in seinen Lehren auf Offenbarung sich beruft, sondern mit dem Begriffe der Philosophie als einer die Wahrheit aus der Sache selbst erweisenden Wissenschaft vollen Ernst macht: dies ist hiernach von Fischer

nicht anerkannt[1]). Es muss deshalb überraschen, wenn neben dem Ausgehen von Offenbarung doch auch ein Hinausgehen auf objectiven Beweis der philosophischen Ethik zur Aufgabe gemacht und dadurch ein Unterschied derselben von der theologischen Ethik begründet zu werden scheint[2]): die philosophische Ethik habe »durch ihre *dialektische* Entwickelung dieselbe Grundwahrheit *mit innerer Nothwendigkeit objectiv zu beweisen*, welche die theologische Ethik durch die wissenschaftliche Entwickelung des ethischen Gehalts der heiligen Schrift in ihrer ganzen Tiefe und ihrem vollen Umfange systematisch darstellt«. Dies lässt eine Deduction aus einem philosophischen Princip erwarten, wie wir sie nur immer wünschen könnten. Aber ein objectiver Beweis durch »dialektische« Entwickelung im Sinne Fischers ist doch wohl etwas ganz Anderes, als was die denkende Wissenschaft sonst unter einem objectiven Beweise zu verstehen pflegt und verstehen muss: nämlich Nachweis der Denknothwendigkeit eines behaupteten Gedankeninhalts. Denn hiervon ist in dem ganzen Buche Nichts zu entdecken. Wir begegnen nur zuweilen allgemeinen Sätzen, welche wie philosophisch-ethische Principien lauten, und welche zur Deduction des Weiteren für die philosophische Ethik auch sehr verwerthbar sein würden, nur dass sie ohne alle Bescheinigung ihres philosophischen Rechts auftreten, wenn wir nicht das öftere »Schon Platon hat erkannt« dafür nehmen sollen. So liegt namentlich überall zu Grunde, dass jedes intelligente Wesen seine specielle Eigenthümlichkeit, als die ihm verliehene Bestimmung verwirklichen solle[3]), und daher in seiner Sittlichkeit nur sein eigenes, innerstes Streben und Wesen erfülle[4]). Aber dieser Satz beruht hier schliesslich auch nur darauf, dass alle diese Wesen als von einem Gotte erschaffen geglaubt werden, den der Glaubende durch Offenbarung kennen lernt als den zugleich das *Gute* darstellenden Gott. Es ist ja auch unsre Ueberzeugung, dass Gott die

1) A. a. O. S. 8 f. Vgl. S. 460 f.
2) S. 10.
3) S. 42. 58. 92.
4) S. 104. 106. 114 f. 123.

Liebe und dass Liebe Sittlichkeit und Güte ist. wie wir auch gern zugestehen. dass diese Wahrheit in ihrem vollen Werthe der Menschheit erst in Jesus von Nazareth aufgegangen ist. und dass sie sich immerfort dem religiös empfindenden Gemüthe durch Erregung von Gegenliebe beglaubigt[1]: allein. wenn dieser Weg der ethischen Erkenntniss auch dem *Leben*, d. h. dem ausserwissenschaftlichen Leben der Menschen. vollauf genügen mag, dem *wissenschaftlichen* Zwecke genügt er nicht. Alles, was mir Gegenliebe erregt, ist gut — dieser Satz, als oberster Satz einer wissenschaftlichen Ethik hingestellt, würde sich selbst richten.

Eine andere Ethik, die sich nur als theologische ankündigte, ist umgekehrt philosophischer als sie sein wollte: die Ethik R. Rothes, rücksichtlich reicher Einzelausführung und des hohen und feinen darin niedergelegten Idealgehaltes ohne Zweifel das Hauptwerk der theistischen Ethik[2]. Lassen wir bei Seite, dass nach rein logischer Durchführung und Vollendung der theologischen Wissenschaft, so auch der theologischen Ethik, Rothe noch nachträglich die Bewährung durch die heilige Schrift verlangt, und als Grundsatz aufstellt, dass falsch speculirt worden sei, wo diese Bewährung fehlschlage, — so ist Rothes theologische Wissenschaftsart von unserer philosophischen wirklich nur durch die Gewinnung ihres obersten Princips verschieden. Das sogenannte »Gottesbewusstsein«, von welchem sie ausgeht und aus welchem sie alles Weitere logisch zu construiren sucht, ist allerdings dem religiösen Gemüthsglauben oder dem frommen Gefühle entnommen. Aber dieses ist eigentlich nur das elementarste Bewusstsein vom Absoluten. Denn innerhalb des Gottesbegriffs selbst schon ist von Rothe der Weg der Construction betreten, indem aus dem Grundbegriffe des reinen Seins, welches noch eigentlich Nichts, Nicht-Etwas ist, den Begriff der »*absoluten Potenz*« und aus diesem die Realität und die volle Persönlichkeit Gottes logisch abzu-

1) S. 111 f.

2) Zu dem Folgenden vgl. Rothe, Theologische Ethik, 1. Aufl., 1. Bd. (1845), S. 27. 6 ff. 22 ff. 53 ff. — 2. Aufl. 1. Bd., S. 34 ff. 50 f. 69 ff. 91 ff.

leiten versucht wird. Also fehlt philosophisch lediglich noch die Rechtfertigung dafür, dass vor allem realen Sein, selbst wenn Nichts wäre, denknothwendig und mit objectiver absoluter Nothwendigkeit jenes absolute oder »reine« Sein sein muss, die *Urmöglichkeit* aller weiteren, realen Seinsmöglichkeit und alles realen Seins, als das ewig Erste, schlechterdings nicht nichtsein Könnende. Wäre dieser Beweis geliefert, so wäre Rothes »Ethik« mit ihrer einleitenden Gotteslehre und Kosmologie ein philosophisches System. Sie *ist* ein philosophisches System vom Auftreten des Begriffes des reinen Seins in seiner ersten logischen Entfaltung, also vom Gewinne des Begriffs der absoluten Potenz an. Dass überhaupt der Begriff der Möglichkeit in dieser Weise übergeordnet, dass als objective Voraussetzung also alles Wirklichen, auch der wirklichen Gottheit, die *Möglichkeit* anerkannt ist, aus welcher alle Wirklichkeit immer nur folgen kann: darin begrüssen wir einen übereinstimmenden Zug zwischen Rothes und unseren philosophischen Grundanschauungen[1], der, wie wir bald noch näher sehen werden, von besonders entscheidender Wichtigkeit bleibt für die Grundlegung der Ethik, obgleich wir Herbart die Unabhängigkeit der Ethik von der metaphysischen Möglichkeit ihres Inhalts aus eigner entgegenkommender Ueberzeugung zugestehen mussten. Eine Vorbereitung dazu — es ist jener Ansatz zu deductiver Gotteserkenntniss, auf den wir vor Kurzem vorausdeuteten — ist schon bei Baader zu bemerken, dessen tiefgreifender Einfluss auf Rothe bekannt ist. Auch Baader kennt ein Ausgehen von einem »Ungrunde«, in welchem die übrige Realität der Gottheit erst nur in potentia eingeschlossen ruht, so dass aus ihm heraus »die ewige Selbsterzeugung Gottes« geschieht[2]. Allein selbst die reine Potentialität dieses mystischen, von Jakob Böhme abstammenden »Ungrundes« angenommen, von welcher derselbe jedoch noch weit entfernt

1) Vgl. meine Antrittsrede »Ueber die philosophische Aufgabe der Gegenwart« in Fichtes Zeitschr, 1868, 52. Bd., S. 1 ff.

2) »Speculative Entwickelung der ewigen Selbsterzeugung Gottes, aus F. v. Baaders sämmtlichen Schriften zusammengeordnet«, von F. Hoffmann, 1835, S. 11 f.

ist, fehlt bei Baader die logische Entwickelung aus dieser Potenz, sowohl die der Wirklichkeit Gottes überhaupt, als auch die des in dieser Wirklichkeit gesetzten Guten, des göttlichen Willensinhaltes. An Stelle dessen tritt bei ihm eine historische Erzählung von der geschehenen Selbstentfaltung Gottes und von seinen uns offenbarten Willensentschlüssen, welche durch den der Offenbarung sich unterordnenden und durch Gottes Einwohnen in uns gewirkten Glauben allein für uns Wahrheit haben. Befruchtende Anregung in dem hier uns vorzüglich interessirenden Sinne empfing R. Rothe übrigens auch durch seinen Lehrer K. Daub. Ja, während Daubs Ausführung der theologischen Ethik wesentlich mit der metaphysischen Deductionsweise Hegels übereintrifft und mit dieser zugleich von uns beurtheilt ist, nähert sich dieser philosophische Theolog in einzelnen Aeusserungen selbst mehr noch, als sein berühmter Schüler, unsrer Ableitung des ethischen Princips, indem er nicht allein die Ableitung des moralisch Nothwendigen, Seinsollenden, *aus dem absolut Möglichen* gebilligt hat, sondern auch ausdrücklich *Sollen* und *Müssen* als zwei verschiedene Ausflüsse aus dem Möglichen von einander entfernt zu halten fordert[1]).

Was Rothe selbst näher anlangt, so beschränkt sich freilich bei ihm alle Vorarbeit für unsre ethische Grundlegung eben auf die principielle Stellung, die er der absoluten Urpotenz als logischem Ableitungsquell für den gesammten Inhalt seines Systems, also auch den ethischen, angewiesen hat. In dieser Beziehung aber ist bei ihm diese Vorarbeit vollständiger und reiner geleistet als selbst bei denjenigen Philosophen, welche wir als die hauptsächlichsten Vorgänger in der Aufstellung des Princips des Absoluten reiner Möglichkeit zu nennen haben werden, ausgenommen allein Weisse, welcher weit früher als Rothe, und in rein philosophischer Methode, ohne jenen theologischen Hintergrund, die objective Priorität der reinen Möglichkeit, als des eigentlichen Absoluten, vor allem wirklichen

1) Vgl. Daubs Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Principien der Ethik, 3. Band von Daubs philosophischen und theologischen Vorlesungen, herausgegeben von Marheineke und Dittenberger, Berlin 1839, S. 483 ff. 493.

Sein für immer festgestellt hat und, wie wir sehen werden, an die Ableitung des Seinsollenden aus diesem Absoluten sehr nahe herantrat. Auch in den jüngsten Gestalten der neuschellingischen Lehre dagegen ist die Vorausbetrachtung des Möglichen vor dem Wirklichen nur eine subjective, methodische Vorschule, die gerade den Zweck hat, zu zeigen, dass der *objective* Anfang nur mit einem ursprünglichen Actus, dem *keine* Potenz vorangeht, gemacht werden könne[1]), und von welcher man deshalb nicht einsieht, wie dennoch ihre Resultate als bindende Bestimmungen Dessen gelten sollen, was für die actuelle Gottheit *möglich* ist, was nicht. — Beschränken müssen wir Rothes Verdienst für die ethische Grundlegung in der bezeichneten Weise deshalb, weil die Ableitung aus jenem Principe der Urpotenz auch bei ihm wieder *metaphysisch* wird. Er leitet Seiendes, Seinmüssendes, daraus ab, nicht Seinsollen in der Reinheit seines Begriffs. Aus dem Gotte, der so sein *muss*, wie er ist, kommt Rothe zu einer Schöpfung, in welcher Gott die aus seinem Wesen *nothwendig* fliessenden Ziele zum Theil selbst verwirklicht, zum Theil der Freiheit des Menschen zu verwirklichen aufgiebt. Aber ob und warum jene nothwendigen Ziele *gut*, beifallswürdig sind, und warum es nicht vielleicht besser wäre, jenes unvermeidliche Absolute oder Göttliche wäre weniger unvermeidlich, — dies sagt uns auch Rothe nicht. Die gelegentlich auftauchende Bestimmung[2]), das Gute sei überhaupt das »Richtige«, das seinem Begriff Entsprechende, bleibt unbegründet, und wäre, wirklich zu Grunde gelegt und ausgenutzt, sehr verhängnissvoll geworden für allen übrigen Inhalt der Rotheschen Ethik: nach ihr wäre ja auch das Böse gut, und zwar um so mehr, je böser es wäre, je mehr es seinem Begriffe, dem Begriffe des Bösen, entspräche. —

Die Kritik, welche wir an allen bisher uns vorübergeführten ethischen Grundlegungen übten, lautet auf den kürzesten Ausdruck zusammengezogen: *Sein* oder Sein*müssen* beweist

---

1) Vgl. z. B. Schellings WW. II. Abth. 1. Band, S. 570 f. u. S. 387 die Anm.

2) A. a. O. 2. Aufl. I, S. 83. 86. 142.

kein Sein*sollen*. Das Dasein eines Wohlgefallens, eines Wunsches, eines Glaubens, einer Liebe in meiner Seele, die Stimme eines Sittengesetzes in meinem Innern, sind an und für sich nur Thatsachen; ob diese Thatsachen den Wahrheitswerth haben, dasjenige auszusagen, was das *an sich* Löbliche, Wohlgefällige, Seinsollende ist, dies kann nicht aus diesen Thatsachen selbst erkannt werden. Das thatsächliche *Sein* eines Wohlgefallens u. s. w. beweist nicht das Sein*sollen* desselben. Ebenso wenig liegt dieser Wahrheitswerth unmittelbar in der Thatsache, dass irgend eine geschichtliche Macht, wie sie auch heisse und wie mächtig sie auch sei, in der Sache gesprochen hat. Wird endlich solches Aussagen, solches Befehlen innerer oder äusserer Stimmen, oder das Befohlene selbst, als ein Unvermeidliches nachgewiesen, indem es auf Ursachen zurückgeführt wird, welche es, ihrerseits selbst mit Nothwendigkeit existirend, mit Nothwendigkeit nach sich zogen: so bleibt auch durch diese Erörterung jener Wahrheitswerth unerwiesen, ja unberührt. Gehen wir aus von einem *Sein* oder auch einem *Müssen*, von dem wir weder aussagen noch wissen, ob es gut oder böse: wie kommen wir dazu, das daraus Abgeleitete, schon *weil* es daraus abgeleitet ist, *gut* zu nennen? Von *jedem* Seienden oder Seinmüssenden muss erst gefragt werden, ob es gut ist, ob es sein *sollte*, ehe es aufgeführt werden kann als ein ethisches Organ, als ein ethische Werthe entscheidendes und aus sich entfaltendes Princip. Princip der Ethik ist also niemals ein Sein oder ein Seinmüssen; sondern *hinter* allem Sein, *über* allem Sein, abseits alles Seinmüssens, muss das Princip der Ethik gesucht werden. Dieses Princip richtet über *alles* Sein; es bestimmt, ehe irgend Etwas als daseinsberechtigt anerkannt, gleichsam ehe irgend Etwas ist, Dasjenige, was werth ist zu sein, oder sein *soll*. Auch das Sein *Gottes* kann hiervon keine Ausnahme begründen. Gottes Sein, wenn es sich nach der normativen Idee des Guten bestimmt, ist ein gutes, nur *weil* es sich nach dieser Idee bestimmt. Verhielte es sich umgekehrt, wäre Alles, was gut ist, nur darum gut, *weil* Gott es will, ohne dass es für Gott eine normative Idee des Guten gäbe, so wäre der Begriff des Guten damit einfach geleugnet. Denn das Gottge-

wollte wäre dann nicht *an sich selbst* gut; das Prädicat der Güte existirte überhaupt nicht als einer Sache *selbst* zukommend; dieses Prädicat wäre vielmehr zu ersetzen durch das des Gottgewolltseins; es wäre nicht einzusehen, wie hierzu noch das zweite Prädicat hinzutreten könnte, welches ein *Lob* der Sache selbst und ein an sich selbst Sein*sollen* bedeutet.

Zu beweisen, dass der Begriff des Guten, des Seinsollenden, nicht mit Wahrheit auf solche und andere Weise geleugnet werden *könne*, dass es ein wahrer, denknothwendiger, inhaltvoller Begriff sei: dies ist nicht die Aufgabe dieser kritischen Einleitung. Hier hatten wir nur zu zeigen, dass die Unwahrheit, die Unmöglichkeit jenes Begriffs noch nirgend erwiesen worden ist, und dass Wissenschaften, welche diesen Begriff nicht in seiner vollen Reinheit zu Grunde legen, ohne doch seine Ungiltigkeit darzuthun, das ethische Problem nicht lösen. Wäre diese Ungiltigkeit bewiesen, dann wäre es auch erst Zeit, zu fragen, was besser sei als Ersatz der unmöglichen Ethik, ob Psychologie oder Glaubenslehre, Geschichte oder Metaphysik: bis dahin ist lediglich zu betonen, dass alle diese Wissenschaften nicht Ethik sind im strengen Sinne des ethischen Problems.

Wurzelt aber die Ethik nicht im Seienden irgendwelcher Art, noch im Seinmüssen, sondern *hinter* und *über* allem Sein: wo wurzelt sie dann? Im Nichts? Jedesfalls muss sich die Ethik dahin versetzen, wo noch Nichts *ist;* denn sie will erst bestimmen, *was* da sein soll. Allein denken wir alles Seiende hinweg, so bleibt noch übrig das unendliche Feld des *Möglichen:* aus möglichem Sein hätte hiernach die Ethik auszuwählen, was sein *soll*. So verfahren wir auch, wie es scheint, bei jeder ethischen Entscheidung im gewöhnlichsten Leben. Wir denken uns Möglichkeiten, und wählen unter ihnen diejenige zur Verwirklichung aus, von der wir urtheilen, dass sie die beste sei und deshalb sein solle. Welche Möglichkeiten sind gut und *sollen* verwirklicht werden, welche nicht? Welche von ihnen *dürfen* verwirklicht werden? Dies wären hiernach die correcten ethischen Fragstellungen. So wäre also doch das *Können,* die metaphysische Möglichkeit, Ableitungsprincip für das Sollen?

Wir beharren dennoch dabei, dies zu verneinen, obwohl aus der letzten Betrachtung deutlicher als bisher ersichtlich ist, warum wir überall da unsere Ableitung des Ethischen vorbereitet erblicken, wo hinter das Sein zurückgegangen ist auf das Mögliche. Nur noch weiter zurück gehen wir, als bis zu dem metaphysischen Können. Selbst dieses, so unerlässlich es natürlich bleiben muss für den *Erfolg* eines Gebotes, ist doch nicht inhaltlich bedingend für das ethische Urtheil, für die Idee des Guten. Ebenso wie die Existenznothwendigkeit, steht auch die Möglichkeit und Unmöglichkeit der Existenz ganz abseits der Frage, was zu loben sei, was nicht, oder wessen Dasein nach der Idee des Guten sein *sollte* oder nicht. Wir dürfen jedoch unsrer Darstellung nicht vorgreifen, und sprechen daher hier nur einfach aus, dass nicht das reale Können, nicht die Seinsmöglichkeit, sondern die blosse *Denk*möglichkeit es ist (und zwar in dem weitesten Sinne, der Nichts ausschliesst, was überhaupt logisch gedacht wird), worin die Ethik zu wurzeln hat. *Gedachte*, *nur* gedachte, brauchen die Möglichkeiten zu sein, ununtersucht, ob ihre *Verwirklichung* möglich ist oder nicht, unter welchen die Ethik diejenigen zu wählen hat, deren Verwirklichung *gut* ist oder sein *soll* und, für den Fall ihrer Unmöglichkeit, in einer Welt des Guten doch möglich sein *sollte*. Diese Problemstellung bewährt sich auch dadurch als die richtige, dass sie häufig selbst Denen sich aufdrängt, unwillkürlich ihnen entschlüpft, welche sie leugnen. So fordert Herbart[1] immer von Neuem, dass die Ethik an nichts Wirkliches denke, sondern nur an *vorgestellte* Willensinhalte und Willensverhältnisse, an ein *Bild* des Willens, und schärft dringend ein, dass es bei sittlicher Beurtheilung nicht »auf eine Erkenntniss ankomme, dass solches und anderes Wollen wirklich vor sich gehe, sondern auf die *Begriffe* von solchem Wollen und auf die Beurtheilung der Verhältnisse, welche es bilden *würde*, *wenn* es wirklich vorhanden wäre«. Verhältnisse, welche nur

1) Werke VIII, S. 10 f. (»Allgemeine praktische Philosophie«); S. 349 (»Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral«, 1836); I, 137 (»Lehrbuch zur Einleitung«). Bei Hartenstein a. a. O. vgl. S. 160 und 41, wo sogar das Wort »möglich« gebraucht ist.

betrachtet werden, wie sie sein würden, *wenn* sie wären, nennen wir gedachte Möglichkeiten oder Glieder im Reiche des blossen Denkmöglichen als solchen, welches über Seinsmöglichkeit, reale Existenzfähigkeit, also auch über jenes »Können« oder die »Freiheit« Kant's, Herbart's uns bereits bekannten Forderungen gänzlich entsprechend, noch keinerlei Entscheidung einschliesst. —

Die Geschichte der Vorbereitung der aus dem Reiche des Denkmöglichen sich ableitenden Ethik führt zurück bis auf J. G. Fichte, dessen Stellung zwischen Kant, der subjectiv das Sollen festhielt, und den objectiven Metaphysikern, welche ins Sein umschlugen, in seinen späteren Jahren ihn dazu brachte, ein objectives Sollen in der Region des bloss Gedachten zu erschauen. Erst die spätere Periode seines Denkens stellte ihn genau in jene Mitte, während die frühere ihn noch in grösserer Nähe Kant's hielt. Der von neueren Darstellern wenig anerkannte Unterschied beider Phasen ist, wie ich durch genaue, besonders darauf gerichtete Studien mich überzeugt habe, von Chalybäus[1]) bereits richtig als der Unterschied zwischen *kritischer* Denkweise, die an Kant anschliesst, und *dogmatischer*, welche an die Identitätsphilosophie sich annähert, charakterisirt worden. Die frühere Sittenlehre Fichtes war demgemäss, ebenso wie die Kantische, auf die subjective, psychologische Thatsache des Gewissens gestellt, nur dass Fichte, den Standpunct des Sollens noch um einen Schritt weiter in der Richtung nach der metaphysischen Ethik hin verlassend,

1) In der bekannten »Historischen Entwickelung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel«, zuerst 1837. Fichtes »Bestimmung des Menschen« von 1800, welche Chalybäus zur zweiten Periode schlägt, ist vielmehr als die letzte öffentliche Aeusserung im Sinne der ersten Periode anzusehen, nur wenig zur zweiten überleitend. Das erste sichere Zeugniss der Veränderung sind die »Bemerkungen über Schellings transcendentalen Idealismus« vom Ende des Jahres 1800 (Fichtes Nachgelassene Werke III.), zu welcher Zeit auch die Ankündigung der neuen Bearbeitung der Wissenschaftslehre erschien (in Cottas »Allgem. Zeitung« von 1801, erste Beilage; datirt vom 4. Nbr. 1800). Der gleichzeitig entstehende »Sonneklare Bericht« zeigt noch die Schwankungen einer Uebergangszeit. Der Hauptbeleg für den im Winter 1800 auf 1801 vollendeten Uebergang ist die Wissenschaftslehre von 1801 (Werke, II).

die Thatsache des Sittengesetzes nicht in ihrer Unmittelbarkeit stehen liess, sondern auf die Grundthatsache des sich selbst setzenden unendlichen Ich in uns, welches schlechthin selbständige Thätigkeit ist und daher auch nur freie Selbstthätigkeit wollen und fordern kann, zurückführte. Erst in der späteren Periode Fichtes stossen wir auf Begründungen der Sittenlehre, welche eine im Reich gedachter Möglichkeiten construirende Ethik anbahnen. Am nächsten kommt einer solchen die Wissenschaftslehre von 1810, in der auch die Vollziehung der theoretischen Wissenschaftslehre, die Vollziehung des Wissens überhaupt, als eine dem Willen aufgegebene That abgeleitet wird aus dem dazu vorhandenen »Vermögen«, an welches sich ein Du sollst! richtet. Allerdings ist dieses »Vermögen« nicht unsere blosse Denkmöglichkeit, sondern es ist die reale Potenz, Anlage oder Fähigkeit zu Dem, was daraus werden soll, und das Sollen ist auch nicht aus dem Vermögen oder dem als möglich darin Eingeschlossenen selbst gewonnen, wiewohl es bisweilen so den Anschein hat, sondern folgt erst daraus, dass das Vermögen oder Können »der Ausdruck Gottes ist, der auf das Sein geht«, oder von Gesetzen abhängt, welche aus der ihm von Gott ertheilten Bestimmung fliessen, Schema oder Bild des göttlichen Lebens zu sein [1]). Das, was hier als seinsollend abgeleitet wird, beruht also zuletzt doch nur auf dem factischen Dasein und Wirken Gottes, welcher dem »Vermögen« das Gesetz auferlegt, Das zu verwirklichen, zu dessen Verwirklichung es von ihm zuvor eingesetzt ist. Ob Gott und diese Einsetzung und ihr Gesetz selbst »gut« seien, ob sie *selbst* sein sollen oder besser *nicht* wären, darüber wird kein Urtheil gefällt. Dennoch bleibt es wahr und behält seinen Werth, dass die Region des »Vermögens«, und sogar bereits eines nicht in der empirischen Welt, sondern in der Welt des Absoluten liegenden Vermögens, für die Anknüpfung des Sollens und mithin als der eigentliche, gebührende Tummelplatz der Ethik hier zum ersten Male eröffnet worden ist. Wie nahe kommt es unsrer ethischen Problemstellung, wenn in Fichte's

1) Fichtes Werke, II, S. 696 ff. Namentlich §. 1, 3, 5, 6, 12, 13.

System der Sittenlehre von 1812 zu lesen ist: »Die Sittenlehre stellt auf: ein reines und absolutes *Bild* oder *Gesicht*, ohne alles Entsprechende; — wer eine Sittenlehre behauptet, und Sittlichkeit, der behauptet eine absolut selbständige Bilderwelt«. Allerdings bleibt es auch hier dabei, dass die im Ichgedanken sich erfassende Kraft der Selbstbestimmung oder das Vermögen »der absolut schöpferischen Erhebung der blossen Möglichkeit zur Wirksamkeit« ihr Wesen und ihre Bestimmung, vor Allem den Inhalt Dessen, *was* sie soll, lediglich factisch, oder höchstens in metaphysischer Nothwendigkeit, aus Gott hat, dessen Bild sie realisiren soll [1].

Schon Kant hatte gesagt [2]: »In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzunehmen von Dem, was geschieht, sondern Gesetze von Dem, *was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht*«. Kant erhob sich dennoch nicht in das Bereich der *vor* allem Sein zu entscheidenden Möglichkeiten und Normen *für* das Sein; er hielt sich trotz jener seiner eigenen Forderung an Etwas, das *wirklich geschieht*, nämlich an die wirklich in uns auftretende Stimme des kategorischen Imperativs, ohne zu fragen, ob diese *wirkliche* Geltendmachung eines Befehls wohl auch zu Dem gehöre, was »geschehen *soll*, selbst wenn es niemals geschieht«. Fichtes erste Periode kam ebenso wenig dazu, diesen Fehler zu verbessern, wie der aus ihr sich entwickelnde objective Pantheïsmus der Identitätsphilosophie. Denn beiden fehlte es an einem Anknüpfungspuncte für die Betrachtung des Möglichen vor dem Sein. Entzog sich Kant solchen Anknüpfungspunct durch seinen empirisch-psychologischen Subjectivismus, welcher eine objective Erkenntniss im Bereich des Möglichen als solchen überhaupt verneinte, so war bei dem früheren Fichte und den Pantheïsten die Eile hinderlich, mit welcher sie ihr Ableitungsprincip, das lediglich dazu aufgestellt war, um das Seiende der Welt oder seine Vorstellung daraus abzuleiten, auch lediglich zu diesem Zwecke benutzten, ohne zuvor in

1) Fichtes Nachgell. WW. III, 4 f. 9 ff. 22 ff.

2) WW. von Rosenkranz und Schubert VIII, S. 54 (»Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«).

das Innere dieses Princips, des Ich oder des Absoluten, tiefer hineinzuschauen und die darin liegenden Möglichkeiten noch unterschieden von ihrer nothwendigen Verwirklichung zu untersuchen. Dagegen begünstigt jede *theïstische* Wendung der Weltanschauung ein Verweilen im Innern, im Ansich- und Fürsichselbstsein des Absoluten oder der Gottheit, und deshalb auch ein Entdecken von Bestimmungen in diesem Innern, welche als ein über Möglichkeiten ausgesprochenes Soll sich darstellen. Wenn dann auch zunächst immer noch das *Sein* Gottes als Quell aller Möglichkeit und alles Sollens diesem vorausgesetzt und übergeordnet werden wird, so kann doch die Einsicht nicht lange ausbleiben und muss sich selbst ungewollt aufdrängen, dass in Wahrheit auch Gottes Möglichkeit das Prius seiner Wirklichkeit ist, und auch für Gott die *Güte der Dinge selbst*, ihr Seinsollen, allein bestimmend sein kann, die Dinge zu wollen, welche unter allen denkmöglichen allein mit jenem Prädicate verknüpft sind, nicht etwa umgekehrt sein bloss factisches, unmotivirtes Wollen der zureichende Grund für uns, diese Dinge für gut zu halten. »Das Gute ist nicht gut, weil es Gott will, sondern Gott will es, weil es gut ist.«

Die theïstische Wendung in Fichtes zweiter Periode — wo es nicht an einem ethisch-geistigen Gotte, sondern vielmehr an einer wirklichen Welt fehlt —, diese Wendung steht uns auf diese Weise mit den daselbst gefundenen Keimen einer besseren Begründung der Ethik im Zusammenhange. Sehen wir näher zu, so finden wir Spuren davon, dass Fichte sogar die Nothwendigkeit dunkel erkannt hat, in dem Absoluten blosser Möglichkeit und aus ihm zu gewinnendem Sollen ein Prius zu sehen für *alle* Wirklichkeit, selbst für die Gottes. Denn was ist denn eigentlich sein »*Sein*« Gottes? Es wird ausdrücklich unterschieden vom »*Dasein*«, worunter Fichte in dieser Zeit alle im Wissen sich darbietenden Erscheinungsformen versteht, auch die Form des Ich nicht ausgenommen, also das Wissen überhaupt, nach Form und Inhalt, welches ihm hier an die Stelle der Welt tritt und auch »Bild« des Seins oder Bild, Schema, Gottes genannt wird. Gelegentlich wird sogar dieses »Dasein« das *Wirkliche* genannt, und davon

das absolute Sein als das *Nothwendige* unterschieden [1]), welches sonach kein nothwendig Wirkliches, sondern nur die absolute, in sich selbst nothwendige *Voraussetzung* alles Wirklichen sein würde. Der Uebergang aber von jenem »Sein« zu der Verwirklichung im Wissen oder zum »Dasein« wird, wie wir gesehen haben, durch das auf das »Vermögen« wirkende *Sollen* gemacht. Geht nicht hieraus hervor, dass jenes absolute Sein im Grunde kein Sein, sondern nur *Möglichkeit* ist für das »Dasein«, für das »Wirkliche«, und dass sonach in Wahrheit hier sogar aus einer absoluten Urpotenz, welche unserm »Denkmöglichen« gleicht, das Sollen abgeleitet ist, durch welches der Realpotenz, dem »Vermögen« oder »Können«, *alle* und *jede* Verwirklichung erst abgewonnen wird? Nur dies gab Fichte die Berechtigung, in der Sittenlehre von 1812 einmal unumwunden einzugestehen, dass *alles* Sein, auch das *absolute* Sein, *als* Sein, unter den Sollbegriffen der Sittenlehre stehe [2]). Hier zeigt sich, dass er selbst den künstlich gemachten Unterschied der Worte Sein und Dasein nicht aufrecht erhalten konnte. Nehmen wir diese Worte der Sprache gemäss, und drücken Fichtes Sinn ohne jenen der Sprache angethanen Zwang aus, finden wir dann wohl entsprechendere Worte als »*Möglichkeit*« anstatt »Sein«, und »*Wirklichkeit*« anstatt »Dasein«? Wird aber innerhalb jenes Fichteschen Urseins, also der Urmöglichkeit, wie wir statt dessen sagen, wieder ein besonderes »Vermögen« unterschieden, an welches sich das Sollen richtet, ist nicht dann in diesem Vermögen unser reales, metaphysiches Können, unsre »Seinsmöglichkeit«, dagegen in der hinter ihm liegenden, absoluten Urmöglichkeit Das wiederzuerkennen, was wir die blosse »Denkmöglichkeit« nannten? Es fehlt also eigentlich nur, dass Fichte aus dieser letzteren das Sollen wirklich *ableitet*, d. h. es als ein *denknothwendiges* Sollen gewinnt, anstatt nur eben zu versichern, *dass* aus jenem Urprincip, welches er »Sein« oder «Gott«

---

1) Nachgell. WW. II, S. 331 ff. (Wissenschaftslehre von 1812), vgl. mit III, S. 11 ff. 15 ff. (Sittenlehre von 1812).

2) Nachgell. WW. III, S. 4.

nennt, ein Auftrag oder Gebot ergehe an das Vermögen, das »Bild Gottes« zu verwirklichen, oder anstatt, wo er auf Deduction eingeht, das Sollen in ein *Müssen* zu verwandeln, die Ableitung des Vermögens sowohl als seines zu verwirklichenden Inhalts aus dem Urprincipe in der Weise einer *metaphysischen* Deduction des mit dem Principe unvermeidlich Gegebenen zu vollziehen [1]).

Es liegt nahe, zu vermuthen, dass auch Schelling bei seinem Uebergange vom Pantheïsmus zum Theïsmus und in der Entfaltung dieses letzteren auf unsre Begründung der Ethik zugekommen sein werde, zumal die erste Aufforderung dazu, innerhalb der Gottheit die Potenz oder den Möglichkeitsgrund derselben von ihrer Actualität zu unterscheiden und zu einem besonderen Gegenstande wissenschaftlicher Erforschung und Auseinanderlegung zu machen, keinem Anderen als dem im Jahre 1809 in eine neue Bahn seines Denkens eingetretenen Schelling verdankt wird. Erst sehr spät indessen hat sich der Begriff der »Möglichkeit« bei Schelling in einem Sinne entwickelt, welcher mit dem unsrigen näher zusammentrifft und welcher ihn in unsrer Weise für die Ethik Schellings einigermassen bedeutsam werden liess. Zunächst ist in der Schrift über die menschliche Freiheit von 1809 der Gegensatz zwischen »Grund« und »Existenz« in Gott eigentlich nur der Gegensatz zweier Wirklichkeiten, die mit metaphysischer Nothwendigkeit sich aus dem »Urgrunde« oder »Ungrunde« ausscheiden, um sich zuletzt in höherer Einheit zu verschmelzen. Der auf diese Weise metaphysisch gewonnene Gegensatz wird ohne Weiteres mit dem ethischen Gegensatze des Guten und Bösen in Eins gesetzt. Der Wille des »Grundes« ist, »Alles zu particularisiren oder creatürlich zu machen«, der Wille des existenten Gottes aber, welcher letztere auch »Geist« oder »Verstand« im Gegensatze zur »Natur« in Gott (d. i. dem »Grunde«) genannt wird, ist, »Alles zu universalisiren«. Das Endziel ist die *Liebe*, in welcher alle Particularität dem Universalwillen

---

1) WW. II, S. 696 ff. (Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, 1810, §. 1—6).

unterworfen und von ihm durchdrungen ist[1]). Warum nennt Schelling den Willen des »Grundes« *böse*, den entgegengesetzten *gut*? Warum nicht umgekehrt? Oder warum sind ihm nicht *beide* gut, da ja das nach Schellings eignem Sinne offenbar *Beste*, nämlich die Verschmelzung beider, durch beide gemeinschaftlich erreicht wird? Und warum ist diese Verschmelzung das Beste? Auf Alles dies fehlt die Antwort, weil die Frage fehlt. Dass der Grundwille Schelling missfällt und deshalb von ihm »böse« genannt wird, tritt ohne jedes Motiv als rein persönliche Zuthat auf, nicht anders als jenes »ästhetische« Wohlgefallen Herbarts, und Schelling hatte hiernach wenig Grund, den boshaften Seitenhieb auf Herbarts ästhetische Begründung der Ethik unter seinen Text zu setzen[2]). Die Erörterung des Seinsollenden hätte sich bei einer eingehenderen Untersuchung Dessen einfinden können, was der Begriff des bei Schelling gleichfalls in Folge des Studiums Jakob Böhmes eingebürgerten »Ungrundes« enthielt, in welchem wir unsre Urmöglichkeit am ehesten wiedererkennen. Dieser »Ungrund« ist jedoch auch im Jahre 1809 bei Schelling noch viel mehr Actus als Potenz, und tritt mehr als nachträglich aufgesetzte Krönung auf, denn als Urquell aller Ableitung. In weiterer Entwickelung des neuen Standpunctes erst hat das Potentielle dieses »Ungrundes« sich zu einem besonderen Wissenschaftsobjecte abgesondert, zu dem Objecte der reinrationalen oder »negativen« Philosophie, welche nur von »Möglichkeiten« handelt, oder davon, was allein sein *könnte*, *wenn* überhaupt Etwas in Existenz zu treten Gelegenheit hätte. Hier könnten wir eine Ethik, principiell der unsern gleich, erwarten. In der That hat Schelling ethische Betrachtungen in seine reinrationale

---

1) WW. I. Abth., 7. Band, in der angezogenen Abhandlung besonders S. 381 ff. 406 ff.

2) a. a. O. S. 393. Schwerlich kann ein Anderer als Herbart gemeint sein, dessen »Allgemeine praktische Philosophie« von 1808 wahrscheinlich von Schelling nicht mehr beachtet ward, nachdem ihm im Jahre 1807 die Schrift »über philosophisches Studium« mit Aeusserungen wie diese: »die Verschiedenheiten der praktischen Bedeutung des Handelns — werden wir dem *Geschmack* anheimgeben« (Herbarts WW. I, S. 420) — den Widerwillen so stark erregt hatte, wie die angeführte Note zeigt.

Philosophie aufgenommen [1], und bespricht hier allerdings nur »Möglichkeiten«. Suchen wir dennoch vergebens nach der Begründung eines Sollens, einer Norm, einer Idee des Guten, so müssen wir zufrieden sein, wenigstens »Principien« und »intelligible Ordnungen« zu finden, die »nicht erst von der Wirklichkeit sich herschreiben«, aber in dieser fortdauern und »dem selbst- und eigenthätig gewordenen Willen sich als Gesetz« auferlegen, und unter diesen Gesetzen solche, in denen auch wir eine ethische Wahrheit dem Inhalte nach anerkennen, so namentlich das der Entfaltung aller individuellen Existenzmöglichkeiten zu ihrer Ergänzung [2]. Auch hier gebricht es vor Allem noch an bewusster, sicherer Unterscheidung zwischen *metaphysischer* und *moralischer* Nothwendigkeit und Möglichkeit, zwischen metaphysischer und blosser Denkmöglichkeit.

Wesentliche Anklänge an unsre Begründung der Ethik begegnen uns auch bei K. Ch. F. Krause. Auch bei ihm hatte die theïstische Tendenz eine Vertiefung in den inneren Gehalt der Gottheit zur Folge, und nirgend anders als hier gewinnt auch er den Inhalt und die Begründung der Ethik. Der Einfluss Schellings in dessen verschiedenen philosophischen Entwickelungsstadien ist dabei wohl kaum in Abrede zu stellen. Das »Urwesen« oder die Gottheit, in welcher alle Gegensätze in ursprünglicher Einheit beschlossen sind, wird in dem »System der Sittenlehre« von 1810 gelegentlich als der absolute »Ungrund« und »Urgrund« bezeichnet, und die allgemeinsten Gattungen des in ihm Eingeschlossenen als die »Potenzen« des Urwesens [3]. Später kommt Krause auf eine Scheidung innerhalb des Urwesens, derjenigen nicht unähnlich, welche bei Schelling, in der Schrift gegen Jacobi bereits deutlich angelegt, zuletzt zur Abtrennung der »negativen« Philosophie, als der Betrachtung des Möglichen als solchen, von der »positiven« Philosophie als der Betrachtung des Wirklichen führte. Krause schied nämlich in der Gottheit nachmals ihr Wesen als das allem Seienden *Gemeinsame* von ihrem Wesen, sofern es sich

1) WW. II. Abth., 1. Bd., 20—24. Vorlesung.

2) S. 492. 499. 528 ff.

3) Krause, System der Sittenlehre, 1810, S. 21. 30.

für sich selbst, im *Unterschiede* von dem anderen, aus ihm abgeleiteten Seienden, in gesondertem Bewusstsein, diesem Anderen gegenüberstellt. Die Gottheit als jenes Gemeinsame nannte er dann »Wesen — als — Wesen« oder — nach seiner berüchtigten Neuschöpfung einer Philosophensprache — »Orwesen«; die Gottheit als Unterschiedenes dagegen mit dem früher von ihm schlechthin für Gott gebrauchten Namen »Urwesen«. Krause ist indessen nicht dazu fortgegangen, sein »Or-Wesen« als die allgemeine Potenz oder Möglichkeit alles Seienden zu bestimmen; er denkt auch in jenen allgemeinen Urgrund die volle, bewusste Wirklichkeit Gottes hinein, so dass jene Scheidung einen blossen Wechsel in der Selbstbetrachtung Gottes und in seiner Betrachtung durch das philosophische Denken zum Gegenstande hat, sofern Gott entweder als Alles in sich tragend, oder als in seiner Einheit und Ursprünglichkeit unterschieden von der ausgebreiteten und abgeleiteten Seinsvielheit sich weiss und gewusst wird. In der That aber ist doch der in sich durch Bewusstsein und Innenleben verwirklichte Gott stets und unvermeidlich zugleich auch im Unterschiede verwirklicht von der Vielheit des Anderen; es bleibt also für Or-Wesen, für das *Gemeinsame* Gottes und der Welt, in Wahrheit nur der potentiale Seinsquell übrig, aus welchem Beider, der Welt und Gottes, Wirklichkeit sich emporhebt. Daher wird auch für Krause das Or-Wesen, ähnlich der Hegelschen »Idee« in der Logik, zum Sitz der Kategorien, d. i. zum Sitz der allgemeinen Möglichkeitsbestimmungen [1]). Eben dieses allgemeinste Grundwesen der Gottheit nun wird damit bei Krause auch zum Sitz des Seinsollenden *als* Seinsollenden, d. h. nach ihm: zum Sitz der Ideen oder Gattungsbegriffe aller möglichen Seinsarten, welche, wie sie im Wesen Gottes nothwendig enthalten sind, die *Bestimmung* haben, zu sein, also — sein *sollen* oder das *Gute* darstellen. Wie nahe dies an unsrer Fassung des ethischen Problems vorbeistreift, zeigen Wendungen, wie die folgende: »Gott als in der Einen unendlichen Zeit sich selbst darlebend, ist als Grund und Ursache

1) »Vorlesungen über das System der Philosophie«, 1828, S. 363—389.

des Lebens *das unbedingte unendliche Vermögen*«, aus welchem Vermögen sodann der Trieb zum Guten mit der Erkenntniss des Seinsollenden »als des aus der unendlichen Fülle des Möglichen zu verwirklichenden Wesenlichen« hervorgeht[1]). Aber auch hier fehlt es gänzlich daran, dass das Sollen *als* Sollen oder die Begründung für die Güte des Guten gewonnen, ja auch nur gesucht würde. Das Gute wird vielmehr von vornherein definirt als das für jedes Wesen »Lebwesenliche, welches dieses Wesen nach seiner Eigenwesenheit darleben kann *und soll*«. Und da »die Eine Wesenheit Gottes es ist, welche Gott im Leben verwirklichet, und welche auch alle Endwesen in Gott theilweis in ihrem Eigenleben verwirklichen sollen, so ist Gott selbst auch das Eine Gute, — und der sein eigenwesenliches Gute wollende und erstrebende Geist ist eigentlich auf die theilweise Darlebung Gottes, also nach Gott hin, als nach dem Einen Guten gerichtet«. Das Eigenwesenliche ist nun eben überall Das, was der *Begriff* eines Wesens darstellt: »wenn demnach soll erkannt werden, was der Mensch als sittlich freies Wesen zu thun habe, so muss erkannt werden, was der *Begriff* des Menschen ist, was das Wesenliche ist, was er in der Zeit herstellen soll«. Daher: »was die Idee des Guten betrifft, so nennen wir Alles das gut, was in der Zeit so wirklich ist, wie es seinem Begriffe gemäss ist, *oder* wie es sein *soll*[2]). In diesem »oder« liegt der unberechtigte Uebergang in ein anderes Gebiet. Wodurch wird Das, was der Begriff eines Dinges enthält, und womit also nur eine dem Denken mögliche Art von Seiendem dargestellt ist, zugleich zu einem zu verwirklichenden *Zwecke* und noch dazu zu einem solchen, welcher *Billigung* verdient? Warum ist »Wesenheit« schon an und für sich *Bestimmung* zum Dasein? Warum ist das Or- und Urwesen oder Gott, wie ihn Krause fasst, schon *als solcher* ein guter, und nicht vielmehr ein böser Gott? Etwa,

---

1) »Vorlesungen über das System der Philosophie«, S. 500. Vgl. auch »System der Sittenlehre«, S. 99.

2) »Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft«, 1829, S. 536. »Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss«, aus Krauses Nachlasse herausgeg. von v. Leonhardi, 1836, S. 470.

weil er Glückseligkeit schafft? Dann hätte erst gezeigt werden müssen, dass die Glückseligkeit sich mit der Idee des Guten deckt. Aber dies ist auch gar nicht Krauses Ansicht, sondern die Idee des Guten erfüllt sich ihm vollständig durch die Uebereinstimmung zwischen Begriff und Wirklichkeit, ganz abgesehen von weiteren Folgen. Nun aber liegen in Gott nach Krause, und gewiss mit Recht, die Begriffe von *allem* Möglichen, also auch die Begriffe des Verwerflichen, des von Krause selbst Verworfenen, des Bösen, und alle diese Möglichkeiten verwirklichen sich auch mit unbedingter Nothwendigkeit, also wohl auch adäquat; denn in Gott sind nach dieser Lehre Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit Eins [1]). Ziehen wir hiervon die Consequenzen, so sehen wir diesen ethischen Aufbau völlig in sich zusammenstürzen. Es folgt erstens, dass auch der Begriff des Bösen ein Gutes zum Inhalte hat, ein Seinsollendes, dessen Verwirklichung zur Pflicht gemacht ist. Es folgt zweitens, dass das verwirklichte Böse um so mehr gut ist, je böser es ist, denn um so mehr deckt es sich mit seinem Begriffe; während es nur soweit tadelnswerth wäre oder nichtsein sollte, als es sich mit seinem Begriffe *nicht* deckte, d. h. nur soweit, als es allenfalls noch *gut* wäre. Es folgt drittens, dass eigentlich *alle* Verwirklichung, wie sie auch immer beschaffen sein möge, gleich gut ist, weil ein Unterschied zwischen Möglichem und Wirklichem, zwischen Begriff und Wirklichkeit, hier nicht Raum hat, und weil ohnehin auch logisch alles Wirkliche nothgedrungen seinem »Begriffe« entspricht, wenn man nicht heimlich in den »Begriff« ideale Massstäbe hineinträgt. Giebt es aber sonach weder in Wirklichkeit, noch im blossen Begriffe ein Böses, so folgt viertens, dass es auch kein Gutes giebt; denn wie soll der Begriff des Guten gedacht werden, ohne ihn wenigstens im Gedanken dem Begriffe seines Gegentheils entgegenzusetzen? Krauses eigenes Bewusstsein ist diesen Folgerungen nicht gänzlich fern ge-

1) »System der Sittenlehre«, S. 23 f.; S. 126: »Alles, was ist, ist, *was* es ist, und *wie* es dasselbe ist, nur in Gott, als dem ewigen, alle Dinge frei verursachenden Ganzen«. Wie wenig es hier mit der »Freiheit« Ernst ist, zeigt S. 439: »In jedem Momente ist in Gottes alles Mögliche wirklich«.

blieben; wir können Stellen aus seinen Schriften anführen, an welchen er sich dazu bekennt, dass eigentlich auch das Böse gut ist, und andre, welche im Grunde *jede* ethische Prädicirung aufheben [1]). Der Fehler ist hier wieder, wie so häufig, in letzter Instanz der Mangel an Unterscheidung des Begriffes *moralischer* Möglichkeit (Dürfen), Nothwendigkeit (Sollen) und Unmöglichkeit (Nichtdürfen) von *metaphysischer:* die metaphysische Möglichkeit und Bestimmung zum Sein gilt ohne Weiteres gleich der moralischen.

Die rechte Begründung der Ethik hofften wir vorzüglich aus dem Grunde bei theïstischen Systemen mehr als bei pantheïstischen zu finden, weil die erstern eine Veranlassung haben, das Absolute der reinen *Möglichkeit* als das Prius aller Wirklichkeit, auch der göttlichen, gesondert ins Auge zu fassen, um dadurch einen Stützpunct für die gesonderte Existenz der Gottheit zu gewinnen, während die pantheïstischen Denkweisen sich des Absoluten nur zur Realerklärung der Welt bedienen, und es deshalb von vornherein in dem Range einer existirenden und wirksamen Causalität zu erblicken pflegen, oder doch so schnell als möglich es in diesen Rang erheben. Es liegt deshalb nahe, die grösste Klärung des ethischen Princips in der Philosophie Ch. H. Weisses zu vermuthen, welcher, wie wir früher gelegentlich Rothes bemerkten, der ihm hierin am Nächsten kam, klarer und entschiedener als alle Anderen die

1) »Lebenlehre«, aus dem Nachlass herausgegeben von v. Leonhardi, 1843, S. 93: »Das, was da nichtzeitlich, was ewig ist, das *ist* wesenlich, unänderlich, Das, was es ist; es ist daher im eigentlichen Sinne *weder gut, noch übel oder böse*«. Hier und öfter in diesem Buche bemüht sich Krause vergeblich, für das Böse in seinem System eine Stelle zu gewinnen. Dagegen »System der Sittenlehre«, S. 157 f.: »Alles das Unvollendete, Schönheitslose, Verkehrte, was Natur und Vernunft in der Zeitlichkeit zu Tage bringen, ist bei der Vernunft nicht Bosheit und bei der Natur nicht Ohnmacht; es ist weder der Natur noch der Vernunft zuzurechnen, sondern *es gehört zu ihrer Weltbestimmung* und zu ihrer Schönheit im Ganzen«. Recht deutlich ist die Verwechselung mit dem Metaphysischen das. S. 129 ff., wo das Gute einfach auf den Begriff des nach dem Causalverhältniss nothwendig Bewirkten zurückgeht, daher denn S. 158 f. gesagt werden konnte: »Gott, oder das Ewige, als die Selbstbestimmung der Sphären zur Weltbestimmung beschränkend, ist *Schicksal*, unwiderstehlich daher als solches und ewig.«

reine Möglichkeit des Daseins allem und jedem Dasein, auch dem göttlichen, nicht nur voraus*betrachtet* hat, wie der spätere Schelling, sondern auch als *objective Bedingung* voraussetzte. Da nun die im Folgenden vorgetragene Lehre sich überdies thatsächlich aus der Weisseschen hervorentwickelt hat, sind wir doppelt zu einem genaueren Eingehen auf das Verhältniss gegenwärtiger Ethik zu Weisses Lehren aufgefordert.

Der Inbegriff der Möglichkeitsbedingungen alles Daseins, die »reine Denk- und Daseinsmöglichkeit«, wird von Weisse an die Stelle des Absoluten der Schelling-Hegelschen Philosophie gesetzt. Das Absolute sei in dieser Philosophie irrthümlich als ein nothwendig *existirendes*, als die ursprüngliche *Realität*, bestimmt worden. Absolut sei allerdings nur das schlechthin oder an sich Nothwendige, das in alle Wege nicht nichtsein und nicht anderssein Könnende; aber der Begriff des Seins habe in diesem Zusammenhange nicht den Sinn der realen Existenz, sondern denselben Sinn, wie das »ist« der Copula in apodeiktischen Urtheilen, z. B. in dem Urtheil »zweimal zwei *ist* vier«. Die *Wahrheit* solcher Urtheile ist hiernach das nicht nichtsein Könnende im Sinne des Absoluten: auch wenn die ganze Welt und Gott nicht existirten, würde es dennoch wahr sein und bleiben, dass $2 \times 2 = 4$. Das Absolute ist dann also vor Allem der Inbegriff der schlechthin nothwendigen, ewigen, unabänderlichen *Gesetze*, in welchen die Bedingungen aller Möglichkeit des Daseins ausgesprochen sind. Diese Gesetze sind *mathématischer* und *logischer* Natur, und insofern vereinigt Weisses »Metaphysik« — so nannte er die Wissenschaft vom Absoluten der reinen Möglichkeit — die Grundkategorien der Logik und Mathematik, um von ihnen aus noch im Umfange derselben Wissenschaft die Grundkategorien der Wirklichkeit, d. h. die allgemeinsten Gattungsbegriffe der *möglichen Formen* des Daseins und Geschehens, wohin er z. B. die Begriffe von Körper und Geist, Mechanismus und Organismus rechnet, zu gewinnen. Die Wirklichkeit *selbst* aber kann hiernach auf keine Weise in der Lehre vom Absoluten vorkommen: alles Wirkliche — lehrt Weisse — könnte auch nichtsein; niemals könne von irgend einer Wirk-

lichkeit behauptet werden, dass sie an sich absolut nothwendig sei, wie dies allerdings von jenen mathematisch-logischen Wahrheiten gelten muss. Alles Wirkliche entstehe vielmehr durch *Freiheit;* ob es entstanden oder nicht, lässt sich demnach nur aus *Erfahrung* wissen. So theilt sich die Wissenschaft, wie in Schellings späterer Philosophie, auch hier in zwei Theile: apriorische, metaphysische Wissenschaft vom Möglichen als solchem, welches identisch ist mit dem Absoluten oder schlechthin Nothwendigen; empirische Wissenschaft vom Wirklichen, welches überall in letzter Instanz an Freiheit hängt, von vornherein mit der Möglichkeit des auch *nicht* oder *anders* Seins behaftet, und eben deshalb nicht als denknothwendig construirt werden kann. Jene Metaphysik ist aber hier nicht blosse Vorbetrachtung des wissenschaftlichen Subjects, wie die »reinrationale Philosophie« Schellings, welcher, wie wir bereits früher uns überzeugten, sich keineswegs durch diese apriorische Wissenschaft veranlasst fand, eine Urmöglichkeit oder Urpotenz als absolutes Prius dem daseienden Gotte zum Hintergrunde zu geben, sondern durchaus nur Actualität, actus purus, hinter welchem keinerlei Potenz ist, die ihn erst zu ermöglichen hätte, als Grundbestimmung der Gottheit kannte. Weisses Absolutes der reinen Möglichkeit ist vielmehr auch *objectiv* das *vor* allem Actus Seiende, wodurch für *jeden* Actus, bevor er eintritt, die allgemeinen Möglichkeitsbedingungen von Ewigkeit gegeben sind. Darum giebt Weisse seinem Absoluten die objective Gestalt des Raumes, der Zeit und der Zahl, in welchen *vor* allem Sein und *ohne* alles Sein die Möglichkeiten alles Seins enthalten sind, sofern man unter Möglichkeit nicht bereits eine reale Vorbereitung versteht, in welche die Wirklichkeit bereits eingemischt sein würde. Raum, Zeit, Zahl können nicht nichtsein, und sie sind dennoch Nichts; sie sind eben nur die Urmöglichkeit, in welcher Gesetze und Grundbedingungen alles Daseins mit apodeiktischer Nothwendigkeit eingeschlossen liegen.

Das Absolute der reinen Möglichkeit nun, welches auch wir als objectives Prius aller Wirklichkeit voraussetzen zu müssen überzeugt sind, enthält nach uns zunächst den Stoff

für eine schlechthin oberste Wissenschaft, in welcher die Möglichkeit nur als *Denkmöglichkeit* aufgefasst ist, und welche wir Dialektik nennen. Indem das Seinsmögliche, Realisirbare, im Unterschiede von seinem Gegentheile, dem real Unmöglichen, offenbar mit dem letzteren zusammen sich in eine umfassendere Sphäre theilt, deren bezeichnender Begriff also die dem Realmöglichen wie dem Unmöglichen *übergeordnete* Gattung ausdrücken muss: so giebt es auch eine Wissenschaft dieser übergeordneten Gattung, in welcher sonach von *realer* Möglichkeit und Unmöglichkeit noch nicht die Rede ist. Diese höhere Gattung ist die des *Denkmöglichen als solchen*. Sie hat keine andere mehr über sich; denn ein Gattungsbegriff, welcher darüber hinaus gedacht werden könnte, wäre eben hiermit als ein denkmöglicher bezeichnet, also *unter* den Begriff des Denkmöglichen gestellt. Die Wissenschaft vom Realmöglichen, welche sich hiernach der Dialektik unterordnet, können wir im Allgemeinen Metaphysik nennen. Für Weisse fallen diese zwei Wissenschaften in die Eine Metaphysik zusammen. Daher können wir von vornherein allerdings nicht erwarten, dass ihm der Inhalt der *dritten* Wissenschaft oder Wissenschaftengruppe, durch welche für uns erst die Lehre vom Absoluten der reinen Möglichkeit ihren Abschluss gewinnt, zu dieser Lehre gehören werde. Diese dritte Wissenschaft eben ist die *Ethik*, im umfassendsten Sinne dieses Worts, oder die Gruppe der normativen, der Zielwissenschaften. Wir mussten diese Wissenschaft in das Gebiet der reinen Möglichkeit einschliessen, denn sie behandelt nicht Das, was *ist*, sondern Das, was sein *soll*, d. h. dasjenige Denkmögliche, welches irgendwie nach idealen Normen die Bestimmung zur Verwirklichung in sich trägt; und sie gehört dem Gebiete des *Absoluten* an, denn sie fragt nach den *unbedingten* Normen des Werths, durch welche etwa ein Denkmögliches auf jene Weise zur Verwirklichung bestimmt werde. Für Weisse, sagen wir, musste dieser Inhalt, das absolut Normative oder absolut Werthvolle, aus dem Bereiche des Absoluten herausfallen, weil er von vornherein das Absolute als Denk- *und* Daseinsmöglichkeit in Einem fasste, demnach den Inhalt der Dialektik und

Metaphysik unter dem Einen Begriffe der *Realmöglichkeit*, die ihm der Denkmöglichkeit gleich galt, bearbeitete, unter welchem Begriffe aber, wie wir uns schon oft überzeugt haben, der ethische Inhalt als solcher nicht gefunden werden kann. Andererseits aber, da der Begriff des Absoluten der reinen Möglichkeit an sich dazu drängt, seinen Inhalt erst in der Dreiheit der Gebiete des Denkmöglichen, Realmöglichen und moralisch Möglichen erschöpft zu sehen, so dürfen wir annehmen, dass jener Begriff, von welchem Weisse so entschieden ausging und innerlich beherrscht war, ihn wider Willen zum Verlassen jener ausschliessend dialektisch-metaphysischen Benutzung desselben und also zu theilweisem Hereinziehen des ethischen Inhalts in die von ihm so genannte »Metaphysik« getrieben haben werde.

Nur beiläufig weisen wir darauf hin, dass eine ähnliche Verrückung der von Weisse seiner Metaphysik selbst gezogenen Grenzen noch in anderer Beziehung, und zwar schon in seiner ältesten Bearbeitung dieser Wissenschaft (1835), uns entgegentritt: nämlich zu den formalen und gesetzlichen Möglichkeitsbedingungen des Daseins kommen jederzeit auch inhaltliche Bestimmungen möglicher *Qualitäten* des Daseins hinzu, und Weisses immerfort neu bearbeitete metaphysische Vorlesungen zeigen, dass er zwischen der mathematisch-logischen, überhaupt nur formalen Möglichkeit und der inhaltlichen, qualitativen Möglichkeit bestimmter Seinsarten niemals eine sichere, feste Grenze gefunden hat. In ähnlicher Weise nun die ursprünglichen Schranken durchbrechend, zieht sich in der spätesten Zeit seines Lebens auch zum Theil der Inhalt unsrer ethischen oder Zielwissenschaften in Weisses reinrationales Gebiet hinein, von welchem er von vornherein, seit Begründung seiner eigenen, selbständigen Philosophie, und selbst noch in der »Philosophischen Dogmatik« (1855—1862), das Ethische und überhaupt alle Werthbestimmungen auf das Strengste fernzuhalten suchte. In Bezug auf die solche Werthbestimmungen oder Seinsollendes behandelnden Disciplinen, also: Ethik, Rechtsphilosophie, Religionsphilosophie, Aesthetik (— die Logik trat ihm erst nachmals in dieselbe Reihe), huldigte er bis dahin ausgesprochenermassen, und in richtiger Consequenz,

durchaus den Grundanschauungen der *historisch-theologischen Schule*, nur gegenüber der einseitigen Festhaltung des Vergangenen, Erstarrten, organische Fortentwickelung in Gegenwart und Zukunft fordernd [1]).

Schon in Weisses Vorlesungen über Ethik vom Winter 1858/59 war mir die gelegentliche Aeusserung aufgefallen, dass als allgemeinstes, oberstes sittliches Gebot die »allgemeine, unendliche Verwirklichung des Möglichen« betrachtet werden könne. Wurde hiermit Ernst gemacht, so war die Ethik in die Region des Absoluten reiner Möglichkeit hinaufgehoben; denn allgemein im strengen Sinne des Worts kann die Verwirklichung des Möglichen nur von einem Standorte aus geboten oder gefordert werden, auf welchem es noch keine Wirklichkeit giebt, sondern eben nur erst Möglichkeit. So durfte ich es durch Weisses eigene Grundgedanken motivirt und von ihm selbst angeregt nennen, als ich, allerdings weit über das von ihm für zulässig Gehaltene hinausgehend, im Sommer 1861 zum ersten Male die Grundlinien einer Ethik vortrug, welche das Seinsollende aus dem Urbegriffe des Möglichen denknothwendig zu deduciren suchte. Die Gespräche und Correspondenzen zwischen Lehrer und Schüler, welche sich an das oben im Vorwort erwähnte Unternehmen knüpften, in diesem Sinne eine Ethik zu schreiben, führten im Sommer 1864 zu einer Aufzeichnung Weisses, welche er mir zu meiner Beherzigung auf eine Ferienreise mitgab. Dieses Manuscript, worin gewisse Zugeständnisse an die Berechtigung einer absoluten, rein rationalen Ethik nicht zu verkennen sind, hier in seiner ganzen Ausdehnung zu veröffentlichen, scheint mir umsomehr angebracht, als damit ein wesentlicher neuer Beitrag zur Kenntniss des Weisseschen Denkens geliefert wird.

---

1) Vgl. namentlich »Philosophische Dogmatik«, 1. Bd., 1855, S. 56—62; 2. Bd., 1860, S. 536—542.

Das Princip der Ethik.

(Manuscript Ch. H. Weisses vom Sommer 1864.)

1. Kann — oder *muss* vielleicht — das oberste Princip der Sittenlehre in Gestalt eines *Sollens* aufgestellt werden? Diese Frage lässt sich wissenschaftlich nicht beantworten, ohne auf eine Analyse dieses Begriffs, des Begriffs »Sollen«, einzugehen.

2. Alles Sollen beruht auf der Voraussetzung eines *Könnens*. Es wird, zwar nicht von dem Können, von dem Möglichen überhaupt, wohl aber von einem bestimmten Können, von einer bestimmten Möglichkeit prädicirt. Und zwar wird dieses Mögliche, sofern von ihm das Sollen prädicirt wird, als ein noch nicht Seiendes vorausgesetzt, — Seiend in dem prägnanten Sinn dieses Wortes, da Sein so viel als *Wirklichkeit* bezeichnet.

3. Was da sein *soll*, das ist, sofern es sein soll, ein *noch* nicht Wirkliches, *noch* nicht Seiendes; es ist eben nur potentia, nicht actu. Die Frage ist nunmehr, woher ihm sein Sollen kommt; ob aus derselben Quelle, woher ihm auch das Können kommt, oder aus einer andern?

4. Die Quelle, woraus das Können entstammt, ist eine andere, sofern es sich von dem *absoluten* Können handelt, eine andere, sofern von einem *relativen*, *bedingten* Können. Das absolute Können hat zu seiner Quelle nur das Absolute selbst, die absolute Denknothwendigkeit; das relative, bedingte Können aber hat zu seiner Quelle eine ihm vorangehende Wirklichkeit.

5. Man könnte versucht sein, zwischen diesen zwei Arten des Könnens noch eine dritte, mittlere anzunehmen. Man könnte den Ausdruck: bedingtes, relatives Können auf ein solches Können beziehen wollen, welches zwar durch reine Denknothwendigkeit gesetzt ist als ein Mögliches, aber nur unter Voraussetzung eines andern Möglichen, als abhängig von diesem Andern. Aber bei näherer Untersuchung erweist sich die Annahme, die man auf solchen Wortgebrauch könnte begründen wollen, als eine illusorische, und es bleibt bei der Unterscheidung nur jener zwei Arten von Können oder Möglichkeit.

6. Es tritt nämlich hier von zwei Fällen nothwendig der eine ein. Entweder das als abhängig gesetzte Können hängt eben nur an einem andern Können, wie der Inhalt eines geometrischen Lehrsatzes an andern ihm vorangehenden Lehrsätzen. In diesem Falle ist jenes erste Können ein eben so absolutes, in reiner Denknothwendigkeit begründetes, wie das andere, von dem es in Abhängigkeit gesetzt ist. Oder es hängt an der *Verwirklichung* jenes andern Könnens, geknüpft durch reine Denknothwendigkeit eben

an den Gedanken, an die Bedingung solcher Verwirklichung. Dann aber ist es eben das, was wir von vorn herein ein bedingtes, relatives Können nannten; es hat zu seiner nächsten Quelle die *Wirklichkeit* des Bedingten, und nur zur entfernteren die reine Denknothwendigkeit, aus welcher *zuletzt* alles Können, alle Möglichkeit, die relative so gut wie die absolute, entstammt.

7. Hienach nun gewinnt die oben (3) aufgeworfene Frage folgende nähere Bedeutung. Giebt es ein absolutes Sollen in demselben Sinne, wie es ein absolutes Können giebt? Ein Sollen, welches aus demselben Quell reiner, absoluter Denknothwendigkeit entstammt, wie das absolute Können?

8. Gäbe es ein solches Sollen: wie würde es sich von dem Können unterscheiden müssen? Von jenem absoluten Können, mit welchem es, der Voraussetzung zufolge, aus demselben, soeben bezeichneten Quell entstammen soll?

9. Von dem Können dürfen wir, seinem allgemeinen Begriffe nach sagen, dass es sich, *als* Können, gegen Verwirklichung oder Nichtverwirklichung seines Inhaltes gleichgültig verhält. Es bleibt bei der Verwirklichung seines Inhalts genau dasselbe, was es ohne solche Verwirklichung oder vor derselben ist.

10. Nicht dasselbe gilt offenbar von dem Sollen. Es beruht (2) auf der Voraussetzung der Nichtwirklichkeit seines Inhalts und hört daher auf, *als* Sollen zu sein, sobald der Inhalt in die Wirklichkeit tritt. Dagegen stellt es sich zu dem noch nicht verwirklichten Inhalte in eine Beziehung noch anderer Art als jene, die in dem blossen Können, in der Möglichkeit als solcher, enthalten ist. Es bringt zu der Möglichkeit eine Forderung der Wirklichkeit des Inhalts (exigentia existentiae nach Leibnitz) hinzu, welche dem blossen Können als solchem fremd ist.

11) *Forderung*: wie haben wir uns diesen Begriff zu denken, wenn wir den Versuch machen wollen, ihn als eingeschlossen in ein blosses Können zu denken, als Wirkung eines Könnens, das noch gar nichts Anderes ist als Können? Denn zunächst erscheint uns ja doch das Fordern in alle Wege als Function eines Wirklichen, als eine transitive Thätigkeit der Art, wie wir sie überhaupt nur in einem Wirklichen, nicht in einem bloss Möglichen, wahrzunehmen oder zu denken gewohnt sind.

12. Sollen, Forderung, als Function eines blossen Könnens gedacht, würde wohl kaum eine andere Bedeutung haben können, als etwa diese, dass an die Verwirklichung eines durch reine Denknothwendigkeit als möglich gesetzten Inhalts durch eben diese Denknothwendigkeit ein *Wohlgefallen*, eine *Billigung* als nothwendige Folge eben dieser seiner Verwirklichung, an seine Nichtverwirklichung aber ein *Missfallen*, eine *Missbilligung* geknüpft wäre.

13. Solchergestalt würden wir, dafern wir eine solche Verbindung anzunehmen uns verstattet halten dürften, für die ethischen

Principien der Herbartschen Philosophie einen Platz gewinnen in einem Zusammenhange, der übrigens den Voraussetzungen dieser Philosophie fremd ist. Die Thatsache unbedingten Gefallens oder Missfallens, unbedingter Billigung oder Missbilligung, von Herbart nur auf Erscheinungen der Wirklichkeit bezogen, würde als begründet, durch reine Denknothwendigkeit begründet, in einer vorwirklichen Ordnung des Möglichen in Bezug auf eine Verwirklichung gewisser besonderer Inhaltbestimmungen der allgemeinen Möglichkeit vorausgesetzt.

14. Hier nun aber drängen sich folgende Fragen auf. Jenes Gefallen oder Missfallen, jene Billigung oder Missbilligung, welche solchergestalt in nothwendiger Causalverknüpfung als haftend an bestimmtem zunächst nur als möglich gesetztem Inhalte gedacht werden soll: welchergestalt, durch welcherlei Thätigkeit, sei es dieses Inhalts selbst in seiner Verwirklichung, oder eines den verwirklichten Inhalt schauenden oder denkenden Geistes, vollzieht sie sich? Ist es nicht an und für sich selbst klar, dass jeder solche Act entweder unmittelbar *durch* Empfindung, oder wenigstens *nicht ohne* Empfindung vollzogen werden muss? Dass die Qualität der Empfindung, welche durch den so oder anders bestimmten Inhalt herbeigeführt wird, entweder direct als entscheidendes Motiv, oder wenigstens indirect als Bedingung, in die Entscheidung für Gefallen oder Missfallen, für Billigung oder Missbilligung eintreten muss?

15. Ist aber dem so, findet Billigung und Missbilligung, Gefallen und Missfallen nie und nirgend im reinen Denken statt, immer nur in einem mit Empfindungen, auch wohl mit Willensbestimmungen gemischten Denken: so ergiebt sich hieraus für die Annahme einer a priori, durch reine Denknothwendigkeit, an einen bestimmten, fürerst nur als möglich gesetzten Inhalt zu knüpfenden Vorausbestimmung zum Gefallen oder Missfallen, zur Billigung oder Missbilligung, eine Schwierigkeit, welche unmittelbar aus dem Begriffe der Empfindung als solcher entstammt.

16. Es fragt sich nämlich, ob jene reine Denknothwendigkeit, welche mit den Inhaltsbestimmungen, die sie unmittelbar dem reinen Können, der allgemeinen Möglichkeit giebt, jedweder gegebenen oder denkbaren Wirklichkeit zuvorkommt, in gleicher oder ähnlicher Weise, wie dem Denken, worin sich unmittelbar die Bestimmungen dieser Möglichkeit abbilden, auch der Empfindung ihren Inhalt, ihre Qualitäten bestimmen kann? Es fragt sich mit andern Worten — denn dass der Sinn dieser nur eben verschieden ausgedrückten Fragen in der That einer und derselbe ist, wird man leicht gewahr, — ob die Bestimmungen der reinen, an und für sich noch nicht wirklichen, nur eben *als* Möglichkeit seienden Möglichkeit, eben so unmittelbar in die Empfindung eintreten, in der Empfindung sich abbilden können, wie dies im Denken, in der reinen Vernunftthätigkeit als solcher, allerdings geschieht?

17. Auf diese Frage wird, wer den Unterschied zwischen Denken und Empfinden rein und scharf zu fassen vermag, keinen Anstand nehmen, mit *Nein* zu antworten. Die Qualitäten, die Bestimmtheiten der Empfindung sind nicht, wie die des Denkens, ein *vor* der Empfindung selbst im Bereiche einer gleichviel ob wirklichen oder nur möglichen Gegenständlichkeit Gegebenes; sie sind, was sie sind, nicht nur *für* die Empfindung, sondern auch *in* der Empfindung und *durch* die Empfindung. Ihr Begriff kann daher auch dem Dasein der Empfindung nicht in der Weise zuvorkommen, wie die Gegenständlichkeit des Denkens dem wirklichen Denken, dessen Natur von vorn herein die Beziehung auf Gegenständlichkeit ist, allerdings zuvorkommt.

18. Ohne eine gegenständliche Beziehung ist nun zwar auch die Empfindung nicht, sofern dieselbe als Thätigkeit, als Zustand im Seelenleben der lebendigen Geschöpfe ihre Stelle hat. Wir finden sie hier zunächst überall gebunden an die *Sinnlichkeit*, und darum auftreten in Gestalt eines Leidens, eines Empfangens von den Einwirkungen äusserer, körperlicher Gegenstände. Und auch die höhere geistige Empfindung, die ästhetischen, sittlichen, religiösen Gefühle, obgleich unmittelbarer, als jene, der Spontaneität des Geistes entstammend, entsprechen doch überall einer bestimmten Gegenständlichkeit, die sie entweder vorfinden oder aus sich selbst erzeugen.

19. Aber wie von ganz anderer Art diese gegenständlichen Beziehungen sind, als die des Denkens, das kann sich dem genauer Nachforschenden nicht verbergen. Sie gehen stets nur auf Wirkliches, nie auf Mögliches nur als solches; die Bestimmungen des reinen Könnens, der reinen Daseinsmöglichkeit, sind Objecte überall nur des Denkens, nicht des Empfindens. Sie geben sich eben dadurch als ein auch ihrerseits aus der Empfindung, aus der Wirklichkeit eines Empfindungsprocesses Entstammendes kund, dass ihre Verflechtung mit der Empfindung, ihr ursachlicher Zusammenhang mit bestimmten Qualitäten der Empfindung, sich überall nur als ein Thatsächliches, Empirisches, nie als ein Denknothwendiges nachweisen lässt.

20. Wir finden uns nach dem Allen genöthigt, die Erscheinungen des Empfindungslebens, so wenig in der Wirklichkeit des creatürlichen Daseins deren Verkettung unter sich und mit den Erscheinungen des leiblichen Daseins in einen zur Naturnothwendigkeit gewordenen Causalzusammenhang in Abrede zu stellen ist, doch in letzter Instanz auf eine Spontaneität des Empfindens zurückzuführen, in gewisser Beziehung gleichartig der Spontaneität des Denkens, in anderer Beziehung von ihr unterschieden und ihr entgegengesetzt. Es geht nämlich aus dieser Spontaneität die Empfindung nicht, wie das Denken, als eine einfache, von den Gegenständen ihre innern Unterschiede entnehmende und in dem Bereiche

der Möglichkeit dieser Gegenstände sich ihre Richtung bestimmende That oder Bewegung hervor, sondern aus eben dieser Spontaneität entspringen, zugleich mit der Empfindung selbst, auch die Qualitäten der Empfindung, welche dann erst durch nachfolgende Thätigkeiten in jenen beziehungsweise nothwendigen Zusammenhang, worin wir sie erfahrungsmässig vorfinden, eingeschlossen werden.

21. Alle Qualitäten der Empfindung — der Empfindung und mit ihr der Anschauung, Wahrnehmung, Vorstellung — sind, wie Kant richtig eingesehen hat, überall ein Empirisches, nie und nirgends ein Apriorisches, durch reine Denknothwendigkeit vor ihrer Wirklichkeit Zuvorbestimmtes. Allerdings sind auch sie, wie alles Wirkliche, als ein Mögliches, in der reinen Denk- und Daseinsmöglichkeit, in dem Absoluten der reinen Vernunft, von Ewigkeit her enthalten, aber als ein noch Unbestimmtes, nur in die durch jenes Absolute ein für allemal aller Wirklichkeit gezogenen Gränzen Eingeschlossenes. Ihre positive Bestimmtheit *als* Qualitäten erhalten sie innerhalb dieser Gränzen erst von den Mächten der Wirklichkeit.

22. Eben diese Gränzen, in welche nach allgemeiner, metaphysischer Nothwendigkeit die Möglichkeit des Empfindens eingeschlossen ist, gewinnen jedoch, wie alle Gränzbestimmungen, durch die inwohnende Dialektik dieses Begriffs, immerhin auch eine positive Bedeutung für die Qualitäten der Empfindung. Es werden durch sie Gegensätze und wechselseitige Beziehungen unter diesen Qualitäten herbeigeführt, welche für die Stellung, die in der Gesammtheit der Lebenswirklichkeit die Empfindung einnimmt, allerdings von eingreifender Bedeutung sind.

23. So z. B. führt sich der Gegensatz von Wohl und Wehe, von Lust und Leid in aller Empfindung, die in Bezug auf diesen Gegensatz den Namen des *Gefühles* trägt, in sofern auf eine apriorische Wahrheit zurück, als die Entstehung der Empfindung, so viel das *creatürliche* Dasein betrifft, bedingt ist durch den Gegensatz von *Thun* und *Leiden*, von *Geben* und *Nehmen* eines Lebensinhaltes. Die Empfindung, sofern sie auf spontaner Thätigkeit beruht, wird dadurch zu einer *positiven*, wiefern aber auf einem Leiden und Empfangen, zu einer *negativen* Grösse. In dem Gegensatz positiver und negativer Grössebestimmungen aber ist von vorn herein alle Möglichkeit des Daseins und Geschehens durch absolute Denknothwendigkeit eingeschlossen.

24. Zunächst an diese letztere Bemerkung können wir jetzt die Beantwortung der Frage knüpfen (12), ob und in wieweit Bestimmungen der absoluten Denknothwendigkeit, Bestimmungen jenes reinen Könnens, welches in Kraft solcher Denknothwendigkeit aller Wirklichkeit des Daseins und Geschehens zuvorkommt, Gegenstände eines Gefallens oder Missfallens, einer Billigung oder Missbilligung

in der Weise werden, dass dadurch aus dem Können ein Sollen wird.

25. In der That nämlich scheint sich uns hiemit ein Weg zur Begründung des Begriffs eines rein aprioristischen Sollens eröffnet zu haben. Als Gegenstand des Wohlgefallens, als Gegenstand der Billigung würde nämlich sich hienach a priori eine solche Ordnung der Dinge herausstellen, in welcher neben der möglich geringsten Summe und Intensität von Wehempfindungen die möglich grösste Summe und Intensität von Wohlempfindungen Platz fände. Sofern nämlich alle Möglichkeit des Wohles sich auf Activität, alle Nothwendigkeit des Wehes aber auf Passivität des Empfindens zurückführt: so wäre in diesem Gegensatze von Activität und Passivität der Empfindungszustände, von Positivität und Negativität der intensiven Empfindungsgrössen, immerhin ein aprioristischer Massstab gegeben zu einer Werthbestimmung der Möglichkeiten, an welchen die Verwirklichung der Empfindungszustände und Empfindungsgrössen hängt.

26. Es würde wohl kaum etwas mit Grund dagegen eingewendet werden können, wenn man es unternehmen wollte, auf den Begriff einer derartig apriorischen Werthbestimmung den »kategorischen Imperativ« der kritischen Philosophie zurückzuführen. So wie derselbe bei Kant ausgesprochen ist, beruht er auf einer lediglich negativen Vorstellung der Möglichkeit, um deren Verwirklichung es sich in allem sittlichen Wollen und Thun, wie überhaupt in allem Thun und Wollen handelt. Wird aber dieser negative Begriff des Nichtwiderspruchs in den positiven einer absoluten Möglichkeit umgesetzt, die eine Unendlichkeit von Gränzbestimmungen der durch sie als möglich gesetzten Wirklichkeit in sich schliesst: so gewinnt damit der Gedanke eines Sollens, welches unmittelbar in dieser Möglichkeit als solcher liegt, eines rein aprioristischen Sollens, immerhin schon für sich einen Inhalt und eine Bedeutung.

27. Nichts destoweniger müssen wir bezweifeln, ob mit einem derartig aprioristischen Begriffe des Sollens ein wissenschaftlich genügendes Realprincip der Ethik gewonnen sei. Der Bedenken, welche für nicht Wenige an dem Eudämonismus eines Princips haften, das solchergestalt auf eine nur quantitative Abschätzung des aus bestimmten Handlungsweisen resultirenden Wohls und Wehes hinauszukommen scheint, würden wir uns vielleicht entschlagen können. Immerhin würden wir solchem Eudämonismus noch den Vorzug geben vor dem reinen Formalismus des »kategorischen Imperativs« oder jeder andern ethischen Principienformel, die an rein metaphysische Möglichkeitsbestimmungen, unangesehen des aus ihrer Verwirklichung entspringenden Wohls und Wehes, eine unbedingte Werthbestimmung knüpfen wollte. Um so gewichtiger aber sind die Bedenken, welche sich aus der Unmöglichkeit einer auf aprioristischem Wege zu erzielenden, erschöpfenden Bestimmung des

Qualitativen der Empfindung (17), und mit ihr jeder andern innerlich oder äusserlich productiven Geistesthätigkeit ergeben.

28. Richten wir die Frage über die Bedeutung und (3) die Quelle des »Sollens« an den natürlichen, gesunden Menschenverstand: so wird dieser schwerlich eine andere Quelle anerkennen wollen, als den *Willen*, den *freien Willen*. *Sollen* ist für diesen Menschenverstand eine Forderung, von einem freien Willen gestellt an einen andern freien Willen. Ich bin nicht gesonnen, diesen Ausspruch des gesunden Menschenverstandes als einen in letzter Instanz massgebenden auch für die philosophische Speculation anzusehen, aber ich meine, dass auch die philosophische Speculation darin einen Wink erkennen muss, an welcher Stelle sie das eigentliche Realprincip der Ethik zu suchen hat.

29. Demselben gesunden Menschenverstande wird der Begriff des ethischen Sollens am leichtesten dann klar und eindringlich gemacht, wenn er in Stand gesetzt wird, in diesem Sollen das Gebot eines durch seine Macht zugleich und Güte über alle anderen Willen übergreifenden göttlichen Willens zu erkennen. Auch in diesem Umstande erblicke ich einen Wink für die philosophische Speculation, die ethische Principienfrage nicht ohne eine wissenschaftliche Erörterung über den Begriff des Willens und seiner Freiheit, und über das Verhältniss des Urwillens zur Creatur und zum creatürlichen Willen in Angriff zu nehmen.

30. Dass unter dem Urwillen, dem göttlichen Willen, auch der gesunde Menschenverstand, wenn er darauf eingeht, aus ihm das ethische Sollen abzuleiten, nicht eine mit grundloser Willkür, ohne einen für ihr Wollen vorausgesetzten Inhalt, gesetzgebende Macht verstanden wissen will: das leuchtet schon aus dem von diesem Verstande jenem Willen ertheilten Prädicate des *Guten* hervor. *Gut* nämlich schliesst überall eine Beziehung auf den vorausgesetzten Begriff des *Wohles* in sich; *gut* wird nur ein solcher Wille genannt, von welchem man voraussetzt, dass er das Wohl und nicht das Wehe der empfindenden Wesen will, auf welche eben damit eine wesentliche Beziehung in dem Thun solches Willens vorausgesetzt wird.

31. Wird also ein solcher Wille, wird der göttliche, der Urwille, als ein gesetzgebender vorgestellt, so liegt in solcher Vorstellung, sofern zugleich diesem Willen das Prädicat des Guten ertheilt wird, die Voraussetzung, dass die Absicht der Gebote unmittelbar oder mittelbar das Wohl derer bezweckt, an die sie gerichtet sind. Es liegt ferner darin die Voraussetzung, dass das bezweckte Wohl nur durch eigene Selbstthätigkeit derer, an die das Gebot ergeht, zu beschaffen ist, dass es ihnen nicht, wenigstens nicht in *der* Qualität, welche der Gegenstand dieser Zwecksetzung ist, unmittelbar als äussere Gabe mitgetheilt werden kann.

32. Wer, der diese Voraussetzungen des natürlichen, gesun-

den Menschenverstandes aufmerksam in Erwägung zieht, sieht hier nicht, wie ganz von selbst und ungesucht dieselben mit unsern obigen Annahmen über die Natur des Wohles, über die Natur des Gefühles, der Empfindung überhaupt, zusammentreffen? Ausdrücklich das Moment der Spontaneität, der Activität oder Selbstthätigkeit, welches wir als wesentliches Attribut der Qualitäten der Empfindung, und der Wohlempfindung insbesondere aufzeigten, ausdrücklich dieses Moment erweist sich uns hier als wesentlicher Hintergrund der Vorstellung, welche das sittliche Sollen als Function eines eben so gütigen, als mächtigen Schöpferwillens fasst.

33. Es kann nun auf einen Augenblick scheinen, als stelle sich bei einer derartigen Begriffsanalyse des Inhalts, den wir für das Sittengesetz vorauszusetzen haben, die Voraussetzung einer gesetzgebenden Willensmacht als überflüssig heraus. Können wir nicht, so wird man hier fragen, können wir nicht den Begriff des Sollens auch direct, ohne diesen Umweg, auf den Zweck des Wohles beziehen, und so das Princip einer eudämonistischen Ethik auf rein empirischer Grundlage gewinnen? Und dies zwar, ohne damit den Versuch auch noch einer weiteren metaphysischen Begründung, etwa in der oben (25 ff.) bezeichneten Weise, abzuschneiden?

34. Es giebt einen doppelten *Eudämonismus*: einen *egoistischen*, der sich nur das eigene Wohl des Handelnden, und einen *liberalen* oder *universalistischen*, welcher sich das Wohl aller eines Wohles empfänglichen Geschöpfe ganz im Allgemeinen, in abstracto, zum Zweck setzt. Dass der egoistische nicht Princip einer wissenschaftlichen Ethik werden kann, setze ich als selbstverständlich voraus. Von dem liberalen Eudämonismus, sofern er als oberstes und selbstständiges Princip der Ethik gelten soll, hat bis jetzt nur Ein Philosoph die richtige Consequenz gezogen: Schopenhauer.

35. Das positive Wohl der empfindenden Wesen kann nämlich, unmittelbar und direct, eben darum nicht zu einem universellen Zwecke des Handelns gemacht werden, weil es, in letzter und oberster Instanz, auf der Spontaneität jedes einzelnen dieser Wesen beruht. Wohl aber kann die Verminderung des Wehes, des Leidens, zu einem solchen Zwecke gemacht werden, sofern nämlich das Leiden eben ein *Leiden* ist, d. h. auf einer Einwirkung fremder Ursachen auf die Seele und ihre Empfindungen beruht.

36. Wie zum Buddhismus das Christenthum, ganz in entsprechender Weise verhält sich zu einer in diesem Sinne eudämonistischen, auf das Princip des »Mitleids« begründeten Ethik die wahre Ethik. Die wahre Ethik nämlich beruht, eben so wie das Christenthum, auf der Voraussetzung eines frei schöpferischen, über die Geschöpfe, die aus ihm hervorgehen, in der Weise, dass sie selbst an dem Wesen dieses Willens Theil gewinnen, übergreifenden *Liebewillens*.

37. Die Liebe, von welcher dieser Wille den Namen trägt,

ist an und für sich nichts Anderes, als Empfindung. Oder vielmehr, sie ist spontanes Princip, freier Quell einer Unendlichkeit von Empfindungen, deren Beschaffenheit, nur im Allgemeinen vorausbestimmt durch die auch in ihr enthaltene Denknothwendigkeit des Gegensatzes von Thun und Leiden, also von Wohl und Wehe, im Besonderen und Einzelnen ausgeht in eine unerschöpfliche Mannichfaltigkeit, welche aus dem Wirken der Liebe neu und immer neu sich erzeugt und durch keine Nothwendigkeit des reinen Gedankens vorgebildet ist.

38. Aufgenommen in das Element des vernünftigen Selbstbewusstseins, des freien Willens, wird die Liebe in der Substanz dieses Willens zu einer Macht der Erzeugung von Wesen, gleichgeartet der Persönlichkeit dieses Urwillens, durch ihre Liebe der Liebe dieses schöpferischen Urwillens begegnend und sie erfüllend mit dem in seiner Einheit unendlich mannichfaltigen, über alle des Liebewillens theilhaftigen Persönlichkeiten sich verbreitenden Gefühle der *Seligkeit*. Sie wird zu solcher zeugenden, schöpferischen Macht doch nur durch Vermittelung einer Welt von Geschöpfen, welche, aus dem schöpferischen Walten des Liebewillens nicht ohne eigene Spontaneität hervorgegangen, aber hinter dem Wesen des Liebewillens annoch zurückbleibend, für das eigentliche und volle Wirken des beseligenden Liebewillens die Basis bilden.

39. Als das wissenschaftliche Realprincip der Ethik erweist sich nach dem Allen der Begriff der Entstehung eines dem göttlichen Liebewillen entsprechenden und gleichsam antwortenden Liebewillens in der höchsten, allein des Ebenbildes der Gottheit empfänglichen Creatur, in der Vernunftcreatur. Sie, diese Entstehung, ist der Inhalt jenes »Sollens«, dessen Begriff überall das formale Element der Ethik abgiebt, da wo sie von vorn herein als Pflichtenlehre gefasst wird. Aber es erhellt aus allem Obigen, wie dieses Sollen, wenn in seinen Begriff die Fülle solches Inhalts hineingelegt wird, nicht eine abstracte Vernunftwahrheit, eine abstracte Nothwendigkeit des reinen Denkens bezeichnet, sondern die Natur jenes Urliebewillens, der unablässig damit beschäftigt ist, seiner Creatur durch schöpferische Thätigkeit einen gleichartigen, entsprechenden Liebewillen zu entlocken.

40. Keine Frage zwar, dass auch in dem so gefassten Princip einer lebendigen, auf lebendige religiöse Erfahrung sich begründenden Ethik eine reine Vernunftwahrheit, eine abstracte apriorische Denknothwendigkeit sich verbirgt. Allerdings nämlich wird *die* Realität, welche aus dem so sich erfüllenden Liebewillen hervorgeht, als die vollständigste von allen überhaupt denkbaren Verwirklichungen des in reiner Vernunftwahrheit Möglichen und zugleich als das höchstmögliche Ueberwiegen des Wohles über das alle schöpferischen Processe nothwendig begleitende Wehe betrachtet werden dürfen, betrachtet werden müssen. Aber dieser abstracte metaphysische

Gesichtspunct reicht für sich allein nicht hin, für eine wissenschaftliche Ethik die Fülle des Inhalts zu erzielen, welche mit Recht von ihr erwartet und gefordert wird.

41. Zwar, den unendlichen Reichthum des Empfindungslebens, welchen der göttliche Liebewille in sich birgt, und den entsprechenden Reichthum des gleichartigen Lebens, welches er in seinen Geschöpfen zu erwecken trachtet: diesen auch nur annäherungsweise zu einer erschöpfenden Anschauung zu bringen, darauf kann es die Wissenschaft der Ethik selbstverständlich nicht anlegen wollen. Aber die allgemeinen Grundzüge jenes Lebens im Elemente der Liebe, der Liebe Gottes und der Menschenliebe, worauf es der schöpferische Wille im Bereiche des menschlichen Geschlechtes abgesehen hat, aus den Lebenskreisen der irdischen Welt, sofern sich darin ein Inhalt göttlicher Liebesempfindung und Liebesthätigkeit niedergeschlagen hat, zur Erkenntniss und Darstellung zu bringen: dazu fehlt es jener Wissenschaft nicht an Erfahrungsquellen, welche, weil sie den Ergebnissen göttlicher Lebensereignisse und Schöpfungsthaten entquillen, in alle Wege einen reichern Inhalt gewähren, als er einer rein aprioristischen Reflexion oder metaphysischen Dialektik würde zu entnehmen sein.

42. Die Thatsachen, welche solchergestalt die Ethik ihrer wissenschaftlichen Ausführung zum Grund zu legen hat, lassen sich zusammenfassen in den Begriff einer *Menschwerdung des Göttlichen*, einer Menschwerdung durch geistige Wiedergeburt der vernünftigen Creatur, durch Umwandlung derselben in die göttliche Kindes- oder Sohnesnatur. Hierin, in diesem lebendigen, substantiellen Werdeprocess, nicht in einer äusserlichen Vollziehung göttlicher Gebote durch creatürliche Willenshandlungen, besteht die Erfüllung, die Verwirklichung jenes Sollens, welches man hie und da schon im Alterthum, insbesondere aber in neuerer Zeit als die eigentliche Grundform aller ethischen Begriffe zu betrachten sich gewöhnt hat.

43. Aus allem Vorstehenden erhellt jedoch die Unangemessenheit der Form einer *Pflichtenlehre* für die Ethik, dafern es unternommen werden sollte, den ganzen lebendigen Inhalt dieser Wissenschaft in dieser Form zu erschöpfen. Sie muss sich begründen in einer *Güterlehre* und erweitern zu einer *Tugendlehre*, wenn sie ihm, diesem Inhalte, gerecht werden will.

Zunächst haben wir hierzu im Allgemeinen zu bemerken, dass die Problemstellung, welche von Weisse in diesen Sätzen einer Kritik unterworfen ist, unserseits nicht sowohl der *Ethik*, als vielmehr der *Aesthetik* zu Grunde gelegt wird. Es ist unmittelbar nicht ein denknothwendig Wohlgefälliges (wie in Satz 12 des soeben mitgetheilten Manuscripts), was wir in der Ethik

suchen, sondern ein denknothwendig Seinsollendes, von welchem wir von vornherein dahingestellt sein lassen, ob es von sich selbst zum Wohlgefälligen führen werde. Wir haben also die mitgetheilten Sätze auf Zugeständnisse an unsre ethische Grundlegung unter dem allgemeinen Gesichtspuncte anzusehen, ob und wieweit dieselbe das früher von Weisse schlechthin aus dem Bereiche des Absoluten ausgeschlossene Gebiet der idealen Ziele und Normen in jenes Bereich, das Bereich des Denknothwendigen, einschliessen. In dieser Hinsicht nun finden wir von Weisse selbst in den Sätzen 22—26 eine apriorische Deduction begonnen und als zu Recht bestehend erklärt, in welcher die vorher einer solchen Deduction entgegengeworfenen Schwierigkeiten, ja angeblichen Unmöglichkeiten (14—21), thatsächlich überwunden sein dürften; und wenn es wahr ist, dass, wie alles Wirkliche, so auch die Qualitäten der Empfindung als Möglichkeiten »in dem Absoluten der reinen Vernunft von Ewigkeit her enthalten« sind (21): so *musste* ja eine denkende Selbstverwirklichung dieser reinen Vernunft, wodurch sie das in ihr Enthaltene sich selbst zum Bewusstsein bringt, auch zu Begriffen möglicher Empfindungen führen können; diese letzteren mussten also deducirbar sein. Solche Deduction geht freilich als eine *wirkliche* psychische Thätigkeit, als ein wirklicher Denkact, aus dem Bereiche der reinen Möglichkeit heraus. *Denken* des Möglichen ist stets ein gewisses *Verwirklichen* des Möglichen, eben ein Verwirklichen desselben *in Gedanken*. Falls nun das zu Denkende mögliche Empfindungsqualitäten sind, so ist das Denken also auch ein gewisses Produciren *wirklicher* Empfindungen, wenn auch noch so minimaler, ja unendlich kleiner. Aber diese Betrachtung hebt es nicht auf, dass der *Gegenstand*, *welcher* auf diese Weise in der Form einer minimalen Wirklichkeit dem Bewusstsein sich vorstellt, an sich selbst nur ein *Mögliches* ist, und auf anderen Gebieten der reinen Möglichkeit, als gerade dem Ethischen, hat deshalb auch Weisse jene Betrachtung sich nicht in den Weg geworfen. Z. B. gilt ihm die Construction möglicher Figuren und die Deduction ihrer Gesetze in der Geometrie als ein rein apriorisches Denken, während doch auch hier die Figur inner-

lich *gesehen*, also geistig *empfunden* werden muss. Ueberhaupt erscheint der absolute Gegensatz, welchen Weisse zwischen Denken und Empfinden annimmt (16 f.), nicht haltbar. So lange wir unter Denken die ganze Thätigkeit der inneren Hervorbringung und inneren Reception des so hervorgebrachten Inhalts verstehen, ist diese Unterscheidung von vornherein abgeschnitten; nennen wir dagegen »Denken« nur die speculative, formale Thätigkeit, welche an solchem Inhalte die begriffliche Nothwendigkeit des inneren Zusammenhangs seiner Merkmale nachweist, so kann eben *jeder* Theil dieses Inhalts, also auch die Vorstellung möglicher Empfindungen, durch solches Denken auf das Vorhandensein eines innern Zusammenhangs dieser Art untersucht, und solcher Zusammenhang, der ja nie fehlen kann, deducirt werden, soweit er gefunden ist.

Dies hat denn auch Weisse selbst in jenen Sätzen 22—26 im Dienste eines ethischen Ideals gethan, und nur die Behauptung der Unmöglichkeit einer *erschöpfenden* Bestimmung des Qualitativen der Empfindung auf apriorischem Wege wird von ihm aufrecht erhalten (27); bestimmter noch hat er weiterhin auf der von ihm gegebenen apriorischen Grundlage die Errichtung einer rein aprioristischen Ethik des universellen Eudämonismus, zu welchem auch wir uns bekennen, für möglich erklärt und im Allgemeinen ausgeführt (33—40): dies Alles entgegen seinem bis dahin in der Ethik eingenommenen historisch-theologischen Standpuncte, welchem er jetzt nur noch den Vorzug der Möglichkeit grösserer »Fülle« und grösseren »Reichthums« in der Entfaltung des Einzelnen vindicirt (40 f.). Die menschliche Vernunftwissenschaft wird sicher in allen ihren Theilen durch die Hilfe der Erfahrung Reichthum und Fülle gewinnen, die ihr sonst abgingen, und die sie auch nachträglich nicht zu deduciren vermag; dies folgt aber nur aus der Schwäche der menschlichen Denkkraft, nicht aus einer der Vernunft an sich selbst gezogenen Schranke. *An sich* ist die Apriorität der gesammten Ethik zugegeben, sobald nur die Eingehörigkeit dieser Wissenschaft in das Gebiet des Absoluten der reinen Möglichkeit principiell eingeräumt ist; dies aber ist von Weisse jedesfalls in Bezug auf *die* Ethik geschehen,

die er hier vorführt. Es ist geschehen auch da, wo er in der schöpferischen Liebe, die eine Welt ihr ebenbildlicher Persönlichkeiten hervorbringt, das allein befriedigende oberste Realprincip der Ethik nachweist. Denn dieser Nachweis fusst lediglich darauf, dass, wie vorher a priori deducirt war, das universelle Wohl allein das Gute, Liebe aber der allein mögliche absolute Quell solchen Wohls ist. Um so weniger ist es einzusehen, warum Weisse auf *rationalem* Wege nur Schopenhauers »Mitleid« als erreichbar gelten lassen wollte (34 ff.); die Gründe, welche er hierfür angiebt, würden seiner eignen nachfolgenden Construction, deren Apriorität er zugesteht (40), entgegengestanden haben, und sie würden überdies die Behauptung der Unmöglichkeit einschliessen, einem Anderen durch Eingehen auf *seine* individuellen Neigungen und Wünsche, durch Versetzung in *seine* Lage, positives Wohl zu bereiten. — Wenn hiernach eine Deduction des normativ Wohlgefälligen, nach unserer Trennung der Gebiete also des *ästhetischen* Ideals, bei Weisse trotz der von ihm selbst erhobenen Schwierigkeiten in dem Bereiche des Absoluten reiner Möglichkeit eine Stätte gewann: so dürfen wir um so mehr *unserem* ethischen Inhalte, dem Seinsollenden als solchem, jene Zugeständnisse Weisses gutschreiben, da ja seine Bedenken in dieser besonderen Richtung sich eigentlich gar nicht bewegen, sondern nur unserer Ethik soweit gelten, als sie mit der Construction des absolut Wohlgefälligen auch ihrerseits zu thun hat.

Um dieselbe Zeit schrieb Weisse an eine Freundin: »Es ist mir jetzt, am hereinbrechenden Abende meines Lebens, ein Gedanke aufgegangen, der mich in den Stand setzt, in einer Weise, von deren Möglichkeit ich bis dahin noch kein deutliches Bewusstsein hatte, über die Ergebnisse dieses in stiller Forscherarbeit verbrachten Lebens die Rechnung abzuschliessen. Es hat sich mir ganz von selbst ein Gesichtspunct dargeboten, der es mir ermöglicht, die Ergebnisse meiner Denkarbeit als ein Ganzes, als ein in sich geschlossenes System, zur Darstellung zu bringen«. Nähere Auskunft hierüber geben uns die Aufsätze »über Eintheilung und Gliederung des Systems der Philosophie« in der Fichteschen Zeitschrift von 1865. Nach-

dem Weisse hier an seine früheren metaphysischen Schriften erinnert, vor Allem aber auf die Mängel seiner Bearbeitung der Metaphysik von 1835 hingewiesen, theilt er mit, dass er in jüngster Zeit, durch eine schon vorher gewonnene, apriorisch nothwendige, begriffliche Trias, welche das Schlussergebniss der Metaphysik zu bilden habe, zugleich in den Besitz eines apriorischen Formalprincips gekommen sei für eine organische Gliederung der philosophischen Realerkenntniss. Die Metaphysik nämlich beendige ihre apriorische Construction des Inhalts der reinen Möglichkeit mit dem Begriffe eines absoluten, denkenden Ursubjects, Gottes, mit dem Begriffe dieses Gottes nicht als eines *wirklichen*, sondern eben als eines *möglichen*, und zugleich alle übrige Wirklichkeit einzig ermöglichenden, Urgeistes. In diesem Begriffe aber liege nach rein metaphysischer Denknothwendigkeit die Dreiheit von Vernunft, Gemüth und Wille, oder von theoretischer, ästhetischer und ethischer Geistesbethätigung eingeschlossen, welcher Dreiheit die Ideentrias des Wahren, des Schönen und des Guten entspreche [1]). Hierdurch werden die *Logik*, *Aesthetik* und *Ethik* von dieser Seite her zu apriorischen oder — nach Weisses Gebrauch dieses Wortes — metaphysischen Disciplinen [2]): »ihre Erkenntnissgebiete sind streng genommen nur Eines, sowohl unter sich, als auch mit dem Erkenntnissgebiete der Metaphysik; sie sind ein jedes die ganze unendliche Denk- und Daseinsmöglichkeit, normirt durch eine jener drei Grundqualitäten des göttlichen Urgeistes, welche eben insofern den Namen von *Ideen* tragen, als sie, sowohl nach der Seite des Daseins als des Erkennens, für diese Möglichkeit eine normirende Bedeutung gewinnen«.

Wollte man freilich nach diesen Aeusserungen annehmen, Weisse habe hier den Bereich seines Absoluten der reinen Möglichkeit genau so weit ausgedehnt, wie wir, und kenne jetzt gleichfalls in diesem Bereiche neben der metaphysischen Wissenschaft im engern Sinne die Gruppe der normativen oder Zielwissenschaften mit ihrem gesammten Inhalte: so würde man

1) Fichtes Zeitschrift, 46. Band, S. 208 ff.

2) Daselbst 47. Bd., S. 55.

sich getäuscht sehen. Aber Weisse ist doch an diese Ansicht sehr nahe herangetreten, und selbst unsere Eintheilung des Absoluten der reinen Möglichkeit in die drei Gebiete des Denkmöglichen und Denknothwendigen (Dialektik), des Realmöglichen und Realnothwendigen (Metaphysik), und des im allgemeinsten Sinne ethisch Möglichen und Nothwendigen (Ethik, Zielwissenschaften) können wir in den letzten Lebensjahren bei ihm nahezu wiederfinden. So, wenn er in dem Psychologieheft von 1866 die Philosophie als »Wissenschaft von den Ideen« bezeichnet[1]: »d. h. von Dem, was sein *kann*, sein *soll*, oder sein *muss*«; — und wenn er in einigen Sätzen über Begriff und Eintheilung der Philosophie, welche vermuthlich dem Collegium über philosophische Encyklopädie vom Winter 1865/66 bestimmt waren, die Aufgabe der Philosophie folgendermassen umgrenzt: »Die Philosophie ist nicht, wenigstens nicht unmittelbar, beschäftigt mit Dem, was da *ist*, sondern ihr Gegenstand ist, was da sein *muss*, was da sein *kann*, und was da sein *soll*. Oder, m. a. W., ihr Gegenstand ist nicht das Wirkliche als solches, sondern das Nothwendige, das Mögliche, und, im weitesten, aber zugleich strengsten Wortsinne, das Gute«. Diese Eintheilung der philosophischen Erkenntnissobjecte ist doch nichts Anderes als Eintheilung des Gebietes des Absoluten reiner Möglichkeit, wenn »das Wirkliche als solches« von jenen Objecten entfernt bleiben soll.

Dabei bleibt aber dennoch das Einzige, was der Ethik von Weisse als rein apriorisches Ergebniss zugestanden wird, eben jener Begriff des *Wohles*, welcher mit dem höchsten Guten, also der Begriff des *ästhetisch* Normalen, welcher mit dem des *ethisch* Normalen unmittelbar zu identificiren sei. Das Schöne, das Beseligende, werde dann zu einem Seinsollenden für den Willen erst dadurch, dass ein wirklich vorhandener, schöpferischer und weltbeherrschender Wille aus freiem Entschlusse das Schöne, das Wohl, zum Objecte seiner Schöpferthaten wählt und seinen Geschöpfen zur weiteren Vollführung

---

1) Ch. H. Weisses Psychologie und Unsterblichkeitslehre, Leipzig 1869, S. 99.

auferlegt. Und auch der nähere Inhalt dieses höchsten Gutes selbst, *was* also eigentlich schön oder wohlbringend sei, ist und bleibt nach Weisse unconstruirbar, nicht allein für das menschliche Denkvermögen, sondern unconstruirbar *an sich selbst*, weil solcher Inhalt lediglich von der Freiheit, von jener unbewussten Freiheit oder »spontanen Productivität« bedingt sei, durch welche ein für allemal allein der Uebergang aus Möglichkeit zur Wirklichkeit geschehen könne und also auch das *Wie* dieser Wirklichkeit, ihre Wirkungsweise, bestimmt werde. Die Aufgabe der Ethik wird denn hiernach auch in den letzten Aeusserungen Weisses über diesen Gegenstand wesentlich noch so bezeichnet, dass der Unterschied dieser Wissenschaft von einer theologischen Geschichtsphilosophie wenig bemerkbar bleibt; und die gesammte Gruppe der Zielwissenschaften erhält wegen solcher Mittelstellung zwischen dem rein apriorischen und dem Erfahrungsgebiete den Namen der *Realphilosophie*[1]). Auch die Logik, als Erkenntnisstheorie oder Lehre vom Wahrheitsziele, wird diesen realphilosophischen Disciplinen zugezählt; denn sie handelt nicht von den metaphysischen Wahrheiten direct und ausschliesslich, sondern vielmehr davon, auf welche Weise durch die wirklich vorhandenen Erkenntnissorgane die Erkenntniss der wirklichen Welt und der metaphysischen Wahrheiten zu gewinnen ist, und verbindet so, gleich der Ethik, nach Weisse mit dem apriorischen Allgemeinbegriffe des ihren Gegenstand bezeichnenden Wahrheitsziels einen an und für sich unconstruirbaren, immer nur erfahrungsmässig gegebenen Einzelgehalt.

Es wird eine der ersten Aufgaben unsrer eignen Ethik sein, zu zeigen, dass nicht nur die Idee des Schönen oder Wohlgefälligen, sondern auch die des Seinsollenden, dass also auch das Sollen selbst als solches denknothwendig im Absoluten der reinen Möglichkeit enthalten ist: was von Weisse nur verneint, aber nicht als undenkbar erwiesen wurde. Auch mussten wir die hinreichende Begründung dafür vermissen,

---

1) Vgl. hierzu noch: Fichtes Zeitschrift, 46. Bd., S. 212 f.; 47. Bd., S. 62 f. 77. 82. 86. 96 ff.

dass die inhaltliche Bestimmung des Wohlgefälligen und Guten nicht, oder doch nicht hinreichend, aus reiner Vernunft ableitbar sei, sondern aus dem höheren, geschichtlich-religiösen Erfahrungsgebiete entnommen werden müsse. Der volle, deckende Ausdruck dieser Ansicht würde sein, dass das Schöne und Gute ganz oder doch zum Theil sich nach einem freien Geschmacke der Gottheit bestimme, und, wenn Gottes Freiheit oder spontane Productivität sich vielmehr nach der andern Seite gewendet hätte, auf welcher wir gegenwärtig nur Hässliches und Schlechtes zu sehen pflegen, dann einiges oder alles jetzt hässlich und schlecht zu Nennende mit ebenso vollständigem Rechte für Gutes und Schönes hätte genommen werden müssen. Ist aber auf diese Weise das Schöne das Gute, das Hässliche das Böse, so wäre die Consequenz für die Ethik diese, dass ganz oder wenigstens zum Theil das Gute nur *darum* gut sei, *weil* Gott es gewollt hat. So lange — wir wiederholen es — diese Ansicht nicht mit dem Erweise ihrer Denknothwendigkeit und der Unmöglichkeit eines in reiner Vernunft liegenden unbedingt Werthvollen oder Seinsollenden auftritt, werden wir davon, dieses zu suchen, nicht abstehen dürfen; und auch die Hoffnung einer ins Einzelne ausgeführten, vollständigen Erkenntniss des Guten und Bösen auf diesem Wege werden wir nicht eher aufgeben, als bis die Unzulänglichkeit dieses Wegs selbst ein sicher festgestelltes, unumstösslich erwiesenes Resultat des Erkennens ist. —

Von den jüngsten Neubegründungen der Ethik hat zwar keine auf die im Absoluten reiner Möglichkeit gewonnene Basis ihre Fundamente gelegt; gleichwohl bieten sie uns auf die eine und die andere Weise für unsre Ableitung des ethischen Princips willkommene Anknüpfungspuncte dar.

Am wenigsten gilt dies von Trendelenburg und Xaver Schmid, gegen welche wir im Wesentlichen nur früher bereits gegen Andre ausgeführte Einwendungen zu wiederholen haben. Trendelenburgs »Naturrecht auf dem Grunde der Ethik« (zuerst Leipzig 1860) überrascht uns, nicht nur in der abschliessenden Definition des Rechtsbegriffs, und nicht nur auf den ersten Blick, sondern auch bei tieferem Eingehen in die

Grundlagen, durch eine grosse Uebereinstimmung mit Krause. Trendelenburg muss diese Uebereinstimmung selbst nicht bemerkt haben; sonst hätte er doch wohl seine historisch-kritische Revue (§ 7—15) bis auf Krause geführt, und an diesen sich selbst angeschlossen, wie er ja sonst geflissentlich dem geschichtlichen Werden nachgeht und einzelne Züge als von Andern erarbeiteten Gewinn dankbar seinem Rechtsbegriffe einverleibt hat. So begegnet uns denn hier die »Idee des Menschen« oder »das menschliche Wesen an sich« als Princip der Ethik ohne Anknüpfung an das »Lebwesenliche« Krauses, welches doch offenbar in seiner Anwendung auf den Menschen mit jenem Trendelenburgischen Princip völlig übereintrifft; auch knüpfen beide in ähnlicher Weise die »Idee« oder das »Lebwesentliche« der einzelnen Gattungen der Schöpfung an die Gesammtidee der Gottheit an, so dass die »Idee des Menschen« oder das »Lebwesenliche des Menschen« als der *göttliche* Gedanke der Bestimmung des Menschen erscheint[1]). Nur noch nackter und unvermittelter, als Krause, hat Trendelenburg alles Sollen auf den göttlichen *Willen* zurückgeführt, so dass wir mit ihm um einen Schritt näher bei der historisch-theologischen Schule stehen, während Krause entschiedener sich zu den metaphysischen Ethikern hält. »Was das *Will* im Unbedingten ist, das ist das *Soll* im Bedingten, und erst der Mensch verwandelt das Soll wiederum in ein Will, wenn er will, was er soll, wenn er will, *was Gott will*«: solche Aussprüche Trendelenburgs[2]) werfen uns, beim Wort genommen, wirklich auf Stahl zurück. Andere Wendungen wieder wollen die Ethik, um sie von ihrem höheren Ableitungsquell methodisch abzugrenzen, auf empirisch-psychologische Forschungen basiren, durch welche uns das »Wesen« oder der »innere Zweck« bekannt werde, welcher aussagt, was das Ding, also z. B. der Mensch, »will und soll«. Dies ist aber für Trendelenburg doch nur möglich, indem der *Glaube* in ihm lebt, dass Wesen und innerer Zweck des Dinges, welches in Betracht kommt, von

1) S. Trendelenburg a. a. O., 2. Aufl., 1868, S. 40—45.
2) A. a. O. S. 25.

Gott gewollt und deshalb gut sei; sonst könnte ja leicht die Rechtslehre zur Unrechtslehre werden, wie, wenn die psychologische Wesenheit des Wollüstlings oder des Urkundenfälschers *als solchen* auf jene Weise zu Grunde gelegt würde, damit erkannt werde, was diese Verbrecher *sollen*, um recht Das zu sein, was sie sind. Durch die Geltendmachung solches empirisch-psychologischen Standpunctes kann man hiernach offenbar das Bedenken gegen die Folgerung des *Sollens* aus dem *Sein* nur verstärken, nicht widerlegen [1]). — Im Allgemeinen von gleichem Charakter ist die Begründung der Ethik bei Xaver Schmid aus Schwarzenberg, in dem dritten Theile seines »Entwurfs eines Systems der Philosophie auf pneumatologischer Grundlage«, wo die »Grundlinien der Ethik« gezeichnet sind (Wien 1868). Aus psychologischer, kosmologischer und theologischer Realität, also allenthalben aus dem *Seienden*, wird hier das Sollen für den Menschen in den drei Ideen seiner »Selbständigkeit«, seiner »Zusammengehörigkeit« und seiner »Gottgehörigkeit« gewonnen. Wir erlassen es uns, von Neuem auszuführen, was wir gegen jede empirische und metaphysische Ethik, gegen jede Ableitung eines Sollens aus einem Sein, zur Genüge gesagt haben.

An dieser Stelle scheint auch das jüngste Werk deutscher philosophischer Ethik, das noch unvollendet ist, am angemessensten seine Erwähnung zu finden: Ulrici's »Grundzüge der praktischen Philosophie«, deren erster, bis jetzt allein vorliegender Band (Leipzig, 1873) in einer »allgemeinen, grundlegenden Einleitung« zu den Fragen Stellung nimmt, die uns hier beschäftigen. Dass von Ulrici das ethische Problem so gestellt wird, wie wir unserseits nur psychologische und historische Probleme stellen [2]), darf uns nicht abhalten, den auch in unserem Sinne ächt ethischen Verhandlungen, welche dennoch daran geknüpft werden, sorgfältig nachzugehen. Zunächst constatiren wir die ausgesprochenste Ablehnung jeder bloss empirischen Grundlage der Ethik: aus der Erfahrung könne niemals ein Massstab der Vollkommenheit stammen; denn erst

1) Dies gegen Trendelenburg a. a. O. S. 42.

2) Vgl. besonders S. 12. 36. 67 f.

durch den mitgebrachten Massstab beurtheilen wir das Erfahrene als vollkommen. Ebenso richtig, wie dies, ist es, dass nicht in Gattungsbegriffen rein als solchen, wohl zu unterscheiden von Idealbegriffen, die überempirische Quelle der ethischen Urtheile zu suchen sei: »gegenüber dem Gattungsbegriffe sind Stirn, Nase, Mund des Negers ebenso vollkommen wie die des besten Kaukasiers; denn im Gattungsbegriffe, der nur das wesentlich *Gleiche* zusammenfasst, ist die Negerbildung ein ebenso berechtigtes Element wie die kaukasische, hat der Massstab des Negers, nach dem er den Werth der Dinge abmisst, ein ebenso gutes Recht, wie der des Europäers«. Nicht minder unzweideutig ist die Ablehnung einer metaphysischen Herleitung des ethischen Princips: »so gewiss die Metaphysik das Dasein eines ethischen Grundwesens nur behaupten kann, *nachdem* sie in dem gegebenen Sein der Welt, Natur und Menschheit das Walten ethischer Gesetze, Motive und Zwecke nachgewiesen und den Schluss auf einen ethischen Urheber derselben gerechtfertigt hat, so gewiss gleicht der Versuch, die Ethik auf die Metaphysik zu basiren, dem widersinnigen Unternehmen, die Säule auf das Dach zu setzen, das von ihr getragen werden soll«. Nachdem nun noch als der Gegenstand der Ethik das *Seinsollende* bezeichnet und dieses als ein »vorgestelltes Nichtsein« charakterisirt ist — demnach als Dasselbe, was wir ein bloss gedachtes Mögliche nennen —, sind wir auf die grösste Uebereinstimmung mit unsern ethischen Fundamenten gefasst[1]). Wir übergehen die Erörterungen, welche bestimmt sind zu zeigen, dass im Menschen ein Gefühl des Sollens vorhanden sein müsse, wenn die Idee des Guten für ihn Bedeutung haben solle, und dass umgekehrt die Thatsache solchen Gefühls ihren Sinn und Ursprung nur in einer dem Wesen des Menschen gesetzten *Bestimmung* haben könne, die sein *ethisches Ziel* darstelle und in deren Erfüllung die *Vollkommenheit* des menschlichen Wesens liege. Es fragt sich für die Ethik lediglich, *worin* nun eben dieses ethische Ziel bestehe, oder *wie beschaffen* der Mensch sei, den wir den vollkommenen

1) Vgl. hiezu S. 81. 84 f. 99. 101. 107.

zu nennen Recht haben. Diese Frage hält auch Ulrici nicht für beantwortbar aus dem blossen Gefühle des Sollens; er fordert vielmehr die Erfassung gewisser »ethischer Kategorien«, Gesichts- und Beziehungspuncte, nach welchen die ins Bereich ethischer Beurtheilung fallenden Objecte unterschieden und verglichen und hierdurch unsre ethischen Begriffe gebildet werden sollen [1]). Wir können indessen nicht behaupten, dass uns aus den hierauf folgenden Deductionen klar geworden sei, wodurch sich der Erkenntnissquell Ulrici's für diese ethischen Kategorien unterscheide von den empirischen Quellen und den daraus entnommenen Gattungsbegriffen, oder auch von Gattungsbegriffen, welche, immerhin a priori gewonnen, doch deshalb noch keine Idealbegriffe sind. Es ist mit Einem Worte doch immer nur der Gattungsbegriff des *Menschen*, gleichviel ob empirisch oder a priori erfasst, aus welchem Ulrici das Material der ethischen Urtheile zur Bezeichnung des *vollkommenen* Menschen entlehnt. Er bezeichnet daher die Idee des Guten gelegentlich geradezu als eine *anthropocentrische*, während die Idee der *Wahrheit* kosmocentrisch sei [2]). Aber ist nicht auch die *ethische* Erkenntniss ein Theil der Gesammterkenntniss, also ein Theil der Wahrheit? Wie nun, wenn es aus kosmocentrischem, theocentrischem, oder aus dem Gesichtspuncte des Absoluten reiner Vernunft, des Absoluten reiner idealer Güte, *wahr* wäre, dass der Gattungsbegriff »Mensch« ein schlechthin böses, ein nichtseinsollendes Wesen bezeichnete? Wäre dann auch noch für uns Menschen, weil wir eben Menschen sind, unsre ethische Vollkommenheit darin gelegen [3]), dass unser »Sein und Wesen dem Begriffe des Menschen vollkommen entspreche« und wir uns sonach »in uns selber leiblich und psychisch wohl verhalten und wohl befinden?« Der Einwand, dass wir das Gute weder erkennen, noch verstehen würden, sondern in der That das Böse uns gut heissen würde, wenn das Menschenwesen *total* verderbt wäre, ist ja vollkommen berechtigt. Aber hierdurch sind wir nicht geschlagen.

1) S. 107—116.
2) S. 140.
3) S. 141.

Es bleibt möglich, dass der Mensch auch nach dem Falle theilhaft einer göttlichen Potenz geblieben, welche ihm aber gerade nur soviel leistete, um ihn erkennen zu lassen, dass alles specifisch menschliche Wesen vom Uebel sei. Ob diese pessimistische Menschenansicht die richtige sei oder nicht, dies kann offenbar nicht aus dem anthropocentrischen Standpuncte entschieden werden; denn daraus, dass der Mensch so ist, wie er ist, folgt nicht, dass er so sein *solle*, wie er ist; und wenn ein noch so entschiedenes »Gefühl des Sollens« sich in ihm mit der eingeborenen Bestimmung seines Wesens verbindet, gleichwie der Raupe der Trieb einwohnt, ein Schmetterling zu werden [1]), so hat solches Gefühl als eine blosse psychologische Thatsache vor der ethischen Fragstellung nicht mehr Werth, als ein gleichfalls psychologisch thatsächlicher leidenschaftlicher Drang nach Genuss, und dürfte nicht mehr für seine eigne Güte beweisen, als jener Drang der Raupe dazu benutzt werden kann, die Unzulässigkeit der Raupenvertilgung zu beweisen. Dessenungeachtet begegnen uns bei Ulrici reichlicher Elemente einer wirklichen Deduction der Idee des Guten, als bei Trendelenburg und anderen Vertheidigern einer anthropocentrischen Ethik. Wir rechnen hierhin ausser der Ineinssetzung des Wohls mit dem Guten besonders auch die wiederholte Anknüpfung an den Ziel- oder Zweckbegriff, sowie den Anfang einer logischen Weiterführung dieses Wegs, welcher durch die Worte gegeben ist: »Das Ziel kann nur die höchstmögliche, also ideale Vollkommenheit sein, weil ein Ziel, über welches Anderes noch hinausliegt, kein Ziel, sondern ein blosser Durchgangspunct ist [2]).

Das »System der speculativen Ethik« von Chalybäus (2 Bände, Leipzig 1850) repräsentirt ein humanes, edles, warmherziges Christenthum, dessen Dogmatik durch rationelle Philosophie gereinigt und mit den modernen Culturidealen in Einklang gesetzt ist. Inhaltlich stimmen wir nicht nur den Hauptzügen, sondern auch vielem Einzelnen freudig zu. Doch

---

1) S. 110.

2) Hierzu besonders S. 114. 125 ff. 136. 138. 142! 156 f.

ist der formelle Gesammtcharakter des Buchs, welches eine eigenthümliche Mitte hält zwischen populärphilosophischer, theologischer und streng philosophischer Darstellungsweise, nicht danach angethan, um in den höchsten Principien eine bündige, exacte Ableitung erwarten zu lassen[1]). Wir ersehen aus der allgemeinen Grundlegung, dass die rechte ethische Problemstellung im Wesentlichen getroffen ist, wie dies am kürzesten sich in den Worten an den Tag legt: »ein rein sittliches Ideal kann auf empirischem Wege niemals gewonnen werden«, und könnten hiernach auf eine Ausführung des Seinsollenden in unserm Sinne rechnen, ungestört dadurch, dass der Ethik doch insofern eine Mittelstellung zwischen rein Ideellem und Empirischem angewiesen wird, als sie auf gegebenen, a priori nicht wissbaren Stoff die ethische Idee beurtheilend und fordernd anwenden soll. Diese ethische, reine Idee ist näher ganz richtig als ein Weltideal bestimmt, welches, nicht nur ein fertiges *Sein*, sondern auch ein Ideal des *Werdens* darstellend, als »Vorbild in der göttlichen Uridee« enthalten ist, ein »Ideal der Art und Weise, wie die freie Menschheit ihrer Bestimmung entgegengehen sollte und konnte«. Und ganz in unserm Sinne heisst es weiter: »Ob die Menschheit diesen Weg wirklich eingeschlagen, oder ob sie sich kraft ihrer Freiheit auf Abwege verloren, zeitweilig verirrt und wieder eingelenkt hat, ist eine andere Frage, die nur aus der Geschichtskunde zu beantworten ist.« Aber unser Einverständniss wird getrübt, sobald die wissenschaftliche, methodische Gewinnung jenes »Ideals« in Frage kommt: obwohl wir auch in dieser Beziehung wichtige Anknüpfungspuncte gewahr werden.

Die Philosophie hat nach Chalybäus nicht die Erkenntniss oder das reine Wissen um seiner selbst willen zum Zwecke, sondern sie strebt das Wissen nur an, um sich desselben als Mittels zu bedienen für den praktischen Zweck, Höheres und Besseres, als die vorhandene Wirklichkeit bietet, in die reale Welt einzuführen[2]). Ist die Philosophie hiernach in ihrer Ge-

1) Vgl. zu dem Folgenden der Reihe nach: a. a. O. I, S. 16. 5. 10 f. 30 f.

2) Hierzu und zu dem Folgenden: a. a. O. I, S. 5 f. 8 ff. 41—43.

sammtheit im Grunde Ethik, mit Chalybäus' Worten: »ein praktisches *zu verwirklichen Wissen* des Zweckes«, so scheint es um so weniger, als könnte hier der ächten ethischen Problemstellung Gefahr drohen. Als Princip der Ethik nun wird zuerst die *Freiheit* genannt: denn »das ethische Princip muss ein solches sein, aus welchem Ethisches und Unethisches, Normales und Abnormes möglicher Weise entspringen und begriffen werden kann«; aus der Freiheit soll die Ethik a priori das Normale, schlechthin Ideale, Seinsollende ableiten, um das so Gefundene als Massstab zu benutzen zur Beurtheilung desjenigen Wirklichen, welches, gleichfalls aus der Freiheit hervorgegangen, eben deshalb, weil es frei entstand, nicht als nothwendig construirbar, nicht a priori wissbar ist. Dieser erste Ansatz zur Gewinnung des ethischen Princips bleibt jedoch fernerhin unbenutzt, und es wird ein zweiter Weg eingeschlagen, auf welchem der gleiche Grundgedanke in anderer Gestalt sich aufdrängt. Es wird nämlich daran erinnert, dass die Philosophie ein Streben nach einem Zwecke ist, der ihr als das schlechthin letzte Ziel, als Selbstzweck vorschwebt: sie ist »ein Wollen, d. i. zweckbewusstes Streben, und es fragt sich dann weiter, *was* dieser Zweck sei«. Bei dieser Gelegenheit wird näher begründet, warum der Zweck der Philosophie nicht im blossen Wissen als solchem liegen, warum also dieses nicht Selbstzweck sein könne. Das »Zweckmoment« des Begriffes der Philosophie müsse »ein solches sein, in welchem sich *das Wollen in seiner vollendeten Wirklichkeit* zeigt; — — der Wille will *wirken, machen, schaffen*, und um dies zu können, muss er wissen, wie; er muss also freilich auch *wissen* wollen, aber nicht um dabei sich zu beruhigen, sondern nur, weil dieses Wissen die negative Bedingung, d. h. eben das nothwendige Mittel ist, um seinem tiefsten immanenten Selbstzweck Genüge zu leisten«. Der Inhalt dieses Selbstzwecks wird also aus dem Begriffe des *Willens* entnommen, der sich seines Zweckes bewusst ist; im Wesen dieses Willens liege es, nicht bloss wissen, sondern auch »*wirken, machen, schaffen*« zu wollen. Der auf diese Weise sich Zwecke setzende Wille erscheint hier als Princip der gesammten Philosophie, und in Folge dessen, da die Philosophie

das Wissen nur als Mittel für die Praxis erstreben soll, zugleich als Princip der Ethik. Es schien Chalybäus nicht nöthig, besonders darauf hinzuweisen, dass die vorher als Princip aufgestellte »Freiheit« ihm Eines und Dasselbe ist mit dem jetzt aufgestellten Willensprincipe; wir sehen aber weiterhin »Freiheit« und »bewusstes Wollen« oder »bewusste Zwecksetzung« als gleichbedeutend neben einander auftreten oder mit einander wechseln.

Was soll denn nun der freie Wille wirken, machen, schaffen?[1]) Es wird uns geantwortet, dass im Setzen eines Zweckes von selbst liege, dass der Inhalt dieses Zweckes »noch nicht realisirt ist, — nur noch ein blosser subjectiver Gedanke ohne objective Wirklichkeit ist«, welche letztere eben selbstverständlich gewollt sein muss, wenn der Zweck gewollt ist. Der Zweck kann also nicht in dem beschaulichen Schwelgen in der Innenwelt, nicht in dem Geniessen des subjectiven Phantasiebildes liegen. Aber könnte nicht die äussere Verwirklichung der geschauten Innenwelt lediglich zum egoistischen Genusse des Wollenden und Schaffenden gewollt werden, und so dieser Selbstgenuss allein Selbstzweck, die gesammte Aussenwelt Mittel sein? Dies höbe nicht allein die Freiheit der Anderen, die Bedeutung derselben als eigener Selbstzwecke, sondern auch die Freiheit des schaffenden Willens selbst auf; denn dieser bedürfte dann des Anderen, des Geschaffenen, als Mittels für sich selbst, er wäre von diesem Anderen abhängig, also nicht frei. »*Objective* Zwecke um dieser Objecte selbst willen« sind also zu setzen: »damit *sie*, diese Objecte, seien und *für sich* als Selbstzwecke daseien, sich selbst geniessen sollen«. Der Wille, der dies will, ist *Liebe*[2]). Aber mit ihr ist die »*Egoität*« zu verbinden, in ihr zu bewahren,

1) Zu dem Folgenden: a. a. O. I, S. 44—48. 61. 72. 75 ff. 88.

2) Dieses Resultat der Deduction des ethischen Inhalts *aus dem Begriff des Willens* ist von Chalybäus noch präciser in einer früheren Abhandlung zusammengefasst (»Die ethischen Kategorieen der Metaphysik« in Fichtes Zeitschrift, 1841, 8. Bd. S. 189): »Die Liebe ist erst das volle, wahre und wirkliche Wollen ohne Widerspruch in sich, der Wille, welcher will, dass das Gewollte *sei*; sie ist die Freude an Dem, was seiner Natur nach Selbstzweck sein kann, die Freude an dem Freien, weil es *frei* ist, oder kurz: an der

wenn auch niemals an die Stelle des Princips zu rücken; denn die Egoität ist der Kern der freien Persönlichkeit selbst. »Gerade dieses Zusammen- und Füreinandersein des Schöpfers und Geschöpfs muss der wahre Zweck des Ganzen, der richtige Begriff der *positiven Liebe*, der *wahre Wille in seiner Vollendung*, die wahre *positive Freiheit* selbst sein«. War schon hier unvermittelt, nur in Folge einer allerdings sachlich berechtigten Ideen-Association, der Gedanke hilfreich eingetreten, dass die Liebe oder die Setzung von Selbstzwecken den *Genuss* dieser letzteren wolle, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn in der Folge das Reich der absoluten Zwecke ohne weitere Rechtfertigung auch als ein Reich der *Seligkeit* beschrieben wird. Im Uebrigen hält sich die Schilderung dieses Reichs genauer an den Grundbegriff der Freiheit. Es ist ein Reich freier, gottebenbildlicher Wesen, die sich selbst im Sinne des göttlichen Ideals der positiven Liebe zu vollenden und in diesem Sinne zu wirken und zu schaffen haben; denn nur *freie* Wesen können Selbstzwecke, sich selbst Zwecke, sein: »wer Freiheit will, muss Freiheit gestatten, und die Hingebung üben, seinen eignen Zweck durch Andre vollführen zu sehen«. Dieses Reich ist endlich in Folge dessen auch ein Reich der *gegenseitigen* Liebe zwischen Gott und Creatur und der Geschöpfe unter sich, und wird als solches schon auf Erden wirklich, wenn »die ganze Menschheit, beseelt von dem göttlichen Geiste, *ein* ethisch-religiöser Organismus des versöhnten seligen Lebens« sein wird.

Um zu erfahren, was der Wille *soll*, fragt also Chalybäus danach, was der Wille *will*, genauer: was in dem *Wesen* des Willens liege, zu wollen. Wir können die hierdurch veranlasste Deduction des im Wesen des Willens Liegenden nicht sehr gelungen finden: sie stellt eine lockere Aneinanderreihung von Begriffen dar, von welchen sehr wenig einleuchtend gemacht ist, dass sie mit logischer Nothwendigkeit zusammen-

---

Freiheit an und für sich selbst. Die Liebe ist das Wollen der Freiheit objectiv in den Producten, und dieses Wollen ist die wahre Freiheit selbst, subjectiv in ihrer vollendeten Realität; es giebt keine höhere Kategorie des Seins, als diese Freiheit, worin allein erst Subjectivität und Objectivität im vollendeten Einklange, d. i. versöhnt sind«.

hängen. Vor Allem ist dabei erschlichen, dass das Dasein freier Wesen als Selbstzweck zu wollen und dass dieses Selbstzwecksein mit Genuss oder Seligkeit verbunden ist. Im Wesen meines eigenen Willens mag es wohl liegen, durch seine eigne Freiheit Zwecke zu schaffen; aber dieses Wesen des Willens wird dann nicht im mindesten verleugnet, wenn ich die Zwecke in mein eignes Ich fallen lasse, und draussen nur Mittel verwirkliche. Die angeblich hierdurch entstehende Abhängigkeit von diesen Mitteln ist ein leerer Schein; denn die Mittel werden fortwährend in ihrer Selbstständigkeit wieder aufgehoben durch das verwerthende Ich, das sie sich auch selbst bereitet hat. Eine wirklich der eigenen Freiheit gefährliche Abhängigkeit entsteht gerade durch die Setzung und Anerkennung fremder Selbstzwecke, fremder Freiheit. Dass das Wollen der fremden Freiheit im Wesen der Freiheit meines eignen Willens liege, ist schwerlich anders als durch Sophismen zu deduciren. Im Begriffe des Selbstzweckes ferner liegt zwar allerdings der Begriff des Wohldaseins, des Genusses, der Seligkeit; aber diesen Zusammenhang nachzuweisen ist ein Hauptgeschäft der Ethik, die ihn keinesfalls blind voraussetzen darf. Indessen richtet sich unsre Kritik vor Allem gegen das ganze Unternehmen solcher Deduction, möge sie nun gelungen oder misslungen sein. Dieses Unternehmen setzt voraus, das Gute sei das im Wesen des Willens Liegende, oder: der Wille *solle* wollen, was er in Uebereinstimmung mit seinem Wesen, *wie es nun einmal ist*, wollen *muss*. Ein Lufthauch aus dem Munde des Pessimismus stürzt dieses Kartenhaus. Wie nun, wenn dieser gerade so seiende Wille überhaupt etwas Schlechtes wäre, Etwas, das man lieber zu vernichten trachten sollte? Ist nicht etwa das Wollen *überhaupt* vom Uebel? Woher weiss Chalybäus von dem Wollen und von der Freiheit, die ihm zum Ausgangspuncte dienen, ausser Dem, dass sie *sind*, auch noch dies Weitere, dass sie *gut* sind? — Dennoch finden wir in seiner Deduction verwerthbare Anknüpfungspuncte für die unsrige. Einerseits können wir das Ausgehen von der Freiheit leicht übersetzen in unser Ausgehen von der *Denkmöglichkeit*, welche bei Chalybäus nur nicht unterschieden ist von der Realmöglichkeit.

In der Freiheit ist eben das Eine noch so gut als möglich gesetzt wie das Andre, das Böse wie das Gute, und insofern bezeichnet die Freiheit im Wesentlichen das gleiche Stadium *vor* allem Sein, wie unsre Denkmöglichkeit. Andrerseits — und dies ist noch wichtiger — ist hier zum ersten Male der Begriff des *Selbstzweckes* benutzt, um aus demselben den Inhalt der Ethik zu gewinnen. Nicht aus dem realen Willen, sondern aus dem Begriffe des unbedingt Seinsollenden direct werden auch wir zunächst den Begriff des absoluten *Zwecks* als den vermittelnden Begriff gewinnen, durch den sich uns der Inhalt der Ethik aufschliesst.

Das Ausgehen vom Wesen des Willens ist in der Ethik jüngster deutscher Philosophie ein charakteristisches Symptom des wohlberechtigten Trachtens nach Principien, in welchen Idealität und Realität sich gegenseitig durchdringen, während dem abstracten Idealismus das Ausgehen von der reinen Vernunft näher lag. Wir haben aus diesem Gesichtspuncte bereits oben die Philosophie Wirths in gewissem Sinne als einen Fortschritt begrüsst. Wird aber der *reale* Wille zum Princip des *idealen* Guten oder Seinsollenden erhoben, so wird das Ideale preisgegeben an die Realität, wenn auch an eine noch so abstract und allgemein gehaltene Realität. Dies geschieht auf ähnliche Weise, wie bei Chalybäus und Wirth, auch in dem im Uebrigen gleichfalls sehr verdienstvollen »System der Ethik« von I. H. Fichte, drei Bände, Leipzig 1850—53, gegen welches wir daher im Wesentlichen die gleichen Bedenken zu erheben haben, wie gegen die Ethiken Jener. Doch stehen uns diese letzteren in gewissem Betracht noch näher als die des jüngern Fichte; denn sie entwickeln ihren Inhalt aus dem reinen Allgemeinbegriffe des Willens als solchen, während Fichte, noch weniger zu den Regionen des schlechthin Idealen emporsteigend, noch entschiedener an das empirisch Vorliegende anknüpfend, ausdrücklich das Wesen des *menschlichen* Willens zum Erkenntnissquell der sittlichen Ideen einsetzt[1]). »Der Quell Desjenigen, was der Mensch als das

1) Zu dem Folgenden: I. H. Fichte, a. a. O. I, S. 15 f. II, S. 1—3. 6. 29. 18—22. 33 f.

schlechthin zu Billigende, Löbliche, Gute bezeichnet, ist ihm selber eingeboren. Indem er es als das *Seinsollende* empfindet, und es in allen Handlungen, den fremden, wie eigentlich doch auch den eigenen, erfüllt zu sehen begehrt, folgt er dabei nur seinem innersten Grund- oder Urwillen; die praktischen Ideen drücken daher nur die allgemeine Natur unsers Willens oder innersten Begehrens aus«. Was den Inhalt dieser Ideen bilde, ist daher eigentlich nur zu beantworten »aus dem metaphysischen Wesen des *Menschen*«. Hiernach ist die Ethik »die Lehre vom Wesen des menschlichen Willens, — von demjenigen, was als Grundwille, als eigentlich Gewolltes und Angestrebtes, die unmittelbaren und darum unter sich widerstreitenden Wollungen der Einzelnen innerlich bestimmt, was zugleich daher als wahrhaft Einigendes und Gemeinschaftstiftendes im Menschengeschlechte sich wirksam zeigt«. Das, was im Wesen des menschlichen Willens selbst liegt, Das allein lasse sich dem einzelnen, empirischen Menschenwillen, der ja auch von dem in seiner Tiefe verborgenen menschlichen Grundwillen abweichen kann, als Aufgabe, als Gebot, als Seinsollendes entgegenhalten: während das Recht hierzu ganz unerklärt bliebe, wenn es nicht das Wesen des menschlichen Willens selbst wäre, aus dem die Gebote fliessen. »Im schlechthin Gebotenen oder Geziemenden genügt der Mensch nur der *eigenen* innersten Grundneigung.« Es bedarf hiernach keines weiteren Beleges dafür, dass Fichtes d. J. Ethik aus dem Begriffe eines *Seienden* fliesst, das genommen wird, wie es ist, ohne dass gefragt würde, ob es selbst *gut* sei, so dass Gutes daraus abgeleitet werden könne. Wie nun — fragen wir auch hier —, wenn das innerste Wesen, der Grundwille des Menschen, durchaus verderbt wäre, ohne auch nur ein Fünklein der verlorenen Gottebenbildlichkeit bewahrt zu haben, wie ein düsteres theologisches Dogma behauptet? Man könnte meinen, dass Fichte hierauf die Antwort nicht schuldig geblieben sei, da er den menschlichen Grundwillen so, wie er ist, als das *transscendentale* oder *ewige* Wesen des Menschenwillens bezeichnet, wie es aus Gott hervorgegangen, von Gott in die Menschennatur eingesenkt ist. Allein — selbst wenn uns diese theolo-

gische Herleitung genügen könnte — Fichte ist hier weit entfernt davon, das aus dem Grundwillen des Menschen Folgende für das Gute zu halten, *weil* es göttlichen Ursprungs ist. Wir haben bereits gehört, dass er lediglich aus dem Vorhandensein dieses Grundwillens *im Menschen*, daraus, dass der Mensch in seinem *eigenen* Grundwillen die sittlichen Ideen trägt, den verpflichtenden Charakter dieser Ideen für den Menschen ableitet. Darauf kommt er auch zurück, nachdem er des Ursprunges aus Gott gedacht hat: »Der Quell und innere Grund des Sollens oder Nichtsollens ist nur die *eigene innere Natur* des Menschen und seines Grundwillens: er kann sich, auch im Wollen des Geforderten, schlechthin zu Billigenden, nur zu Dem entwickeln, was er an sich *ist* und *will*. — Der *Grund* jenes Sollens und der *Inhalt* der ethischen Ideen muss daher im eigenen Wesen des menschlichen Geistes nachgewiesen werden.« Die Zurückführung des menschlich allgemeinen, und jedes besonderen, individuellen Grundwillens, des individuellen »Genius«, auf göttlichen Ursprung soll dem entsprechend hier nur die Bedeutung einer Erklärung der Entstehung jener ethischen Grundthatsachen durch die Causalität Gottes, keineswegs die Bedeutung einer Rechtfertigung ihres ethischen *Werths* durch eine absolute Idee des Guten haben. So dient vor Allem die ursprüngliche Einheit aller Wesen in Gott, in Anlehnung an Schopenhauer, zum causativen Erklärungsgrunde dafür, dass der menschliche Grundwille Gemeinschaft zu stiften fordert und das Mitgefühl, die Sympathie, der Menschen unter sich und auch mit den Thieren hervortreibt. »Nur auf diesem metaphysischen Grunde ruht gesichert alles Ethische, und die Ethik als Wissenschaft schöpft aus ihm erst ihre volle *Begreiflichkeit*«.

In der Nähe der zuletzt angeführten Worte stösst uns jedoch eine Aeusserung auf, welche hier ganz vereinzelt bleibt und völlig in der Luft schwebt, deren Begründung wir aber gerade für die Hauptaufgabe der Ethik halten müssten. Wir meinen die Aeusserung, dass die Darstellung des »gottverliehenen Geistesgehaltes« eines jeden »Genius«, durch und für die Gemeinschaft, der »*absolute Zweck* alles Daseins, das einzig *an sich* Werthhabende« sei: wozu eine andre Stelle, an

welcher gleichfalls der Begriff von Zwecken und einem absoluten Endzwecke leihweise eingeführt wird, als Parallele dienen kann[1]). Wir gehen den hier angezeigten Spuren nach, welche in Fichtes »Speculative Theologie« führen, um an diesem Orte nach etwaigen besseren Anknüpfungspuncten für unser ethisches Problem zu suchen. Wir vermissen hier nun allerdings durchaus in der Entwickelung des Gottesbegriffs die Deduction einer Idee des absolut Guten, welches, aus reiner Vernunftmöglichkeit und Denknothwendigkeit heraus, ein Sollen für die wirkliche Gottheit selbst enthielte[2]). Jedoch begegnet uns eine Definition des Guten, welche den Begriff eines absolut Normativen oder schlechthin Seinsollenden in der That verborgen mit sich führen dürfte. »Den Inhalt der Zwecke — so heisst es bei Gelegenheit der Entwickelung des Begriffes der göttlichen Weisheit —, welche jedem Weltwesen als seine Urbestimmtheit, als die innerlich treibende Nothwendigkeit eingebildet sind, nennen wir überhaupt *das Gute*«, wobei zugleich mitbedacht werden soll, dass alle Weltwesen »dem *absoluten Weltzwecke* zugebildet« sind. Weil nun Gott in diesem Sinne das Gute wolle und schaffe, *deshalb* komme ihm das Prädicat der Güte, der Weisheit, zu[3]). Fichtes Begriff des Guten ist hiernach doch auf eine Weise mit dem Begriffe des Zwecks in Verbindung gebracht, welche nur aus der Willkür einer blossen Worterklärung herausgeführt werden müsste in den Bereich inneren logischen Zusammenhangs, um unseren Anforderungen Genüge zu thun. Und selbst hierzu entdecken wir einen Anlauf, wiewohl an einem Orte, wo er der Ethik nicht dienlich werden konnte. Wo Fichte seinen teleologischen Beweis für das Dasein und Wesen Gottes aufbaut, bedarf er einer Entwickelung des Zweckbegriffes, und zeigt scharfsinnig und rich-

1) A. a. O. II, S. 16 f.

2) Fichte ist ein entschiedener Gegner der Ansicht Weisses, die wir oben vertheidigten und an die wir unsre Ethik anschliessen: dass auch für die Gottheit die Möglichkeit das Prius der Wirklichkeit sei. Vgl. Fichtes Ztschr. 1843, 10. Bd., S. 255 ff. 264. 288, und 1867, 50. Bd., S. 291 f.

3) »Grundzüge zum Systeme der Philosophie« von I. H. Fichte; 3. Abth. »Die speculative Theologie oder allgemeine Religionslehre«, Heidelberg 1846, S. 411 f. 416 ff.

tig, dass jede Anerkennung irgend einer vorhandenen Zweckbeziehung die Anerkennung eines *absoluten Zwecks*, Endzwecks *schlechthin*, einschliesst. In diesem Zusammenhange ist es, wo Fichte sich unsrer Deduction des ethischen Princips am meisten annähert, indem er *aus dem Begriffe* des absoluten Zwecks nachzuweisen sucht, dass derselbe nur im Gebiete des selbstthätigen und selbstbewussten Geistes liegen könne und dass er nothwendig das Geniessen des Erreichten oder die Seligkeit in sich trägt[1]). Eben die begriffliche Nothwendigkeit, mit welcher die Vernunft dazu drängt, Seligkeit geistiger Wesen als absoluten Zweck zu denken, nennen wir das unbedingte *Seinsollen* dieser Seligkeit, und beweisen dadurch, dass diese nicht bloss wohlgefällig, sondern auch im besondern ethischen Sinne *gut* ist, d. h. eben: schlechthin, vernunftnothwendig, sein *soll*.

Bei H. Ritter endlich (»Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, 3. Bd. »Die moralischen Wissenschaften«, Göttingen 1864) können wir aus einzelnen Aeusserungen recht gut unsere eigene ethische Problemstellung zusammenlesen, der aber in der Bearbeitung selbst nicht in philosophischer Strenge gefolgt ist. Wir haben Letzteres vielleicht nur der Absicht einer »exoterischen« Darstellung auf Rechnung zu setzen[2]); denn die nahe Verwandtschaft mit unsern philosophischen Grundbegriffen lässt sich bis in die höchsten und letzten Ausgangspuncte verfolgen. Die Schleiermacherschen Lehren, welche überall durchleuchten, sind von Ritter in einer Richtung verändert, durch welche die metaphysisch-geschichtsphilosophische Ethik Schleiermachers auf den Standpunct einer idealen oder absolut-normativen Ethik in unserm Sinne hinübergeleitet wird. Die Einheit von Natur und Vernunft in der Gottheit, welche Schleiermachers Philosophie mit der Schellingischen Identitätslehre gemein hat, bestimmt sich bei Ritter näher und richtiger zur Einheit von *Grund* und *Zweck* aller Dinge, welche beide in Gott, als dem transscendentalen Grunde der Welt, vereinigt gedacht, aber zugleich unterschieden werden müssen. Sofern

1) Daselbst S. 134 ff.

2) Solche ist von Ritter in dem ganzen Werke gewollt. Vgl. die Vorrede zum ersten Bande (Gött. 1862).

nun Gott in unterschiedenem Sinne *Grund*, d. h. wirkende Ursache, metaphysisches Seinsprincip, ἀρχή der Welt ist, trägt er das *Natur*principip in sich; sofern er aber zugleich *Zweck* ist, τέλος, richtiger: das Princip aller Zwecksetzung in sich trägt, ist er *Vernunft*[1]). Weit entfernt hiernach, mit Schleiermacher, mit den metaphysischen Ethikern überhaupt, aus der absoluten Vernunft sogleich das Wirkliche als existenznothwendig abzuleiten und diese Existenznothwendigkeit mit dem Seinsollen zu verwechseln, bedient sich Ritter des Vernunftprincips lediglich zur Erkenntniss der *seinsollenden Zwecke*, während zur Ableitung des Seienden als Seienden der »Grund« oder das Naturprincip in der Gottheit bestimmt ist. Er betont deshalb, Schleiermacher direct entgegen, den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen den Forderungen der Vernunft und den Erscheinungen der Geschichte, auf das Strengste, und weist der Ethik die Aufgabe zu, ein »Bild der vernünftigen Weltordnung« zu zeichnen, d. h. das *höchste Gut* oder den *höchsten Zweck* aus reiner Vernunft zu erkennen, durch welchen dann auch wieder andre, niedere Zwecke gefordert sind, welche jenem höchsten sich als Mittel unterzuordnen haben. »Jeder Tadel und jedes Lob trifft die Gegenstände nur, sofern sie den Zwecken unsrer Vernunft zuwider oder entsprechend sind; Alles ist richtig oder *gut*, sofern es den rechten Weg zum Zwecke geht, Alles ist falsch oder *böse*, sofern es vom rechten Wege zum Zwecke abführt; — Zweckloses wollen oder thun ist unvernünftig«. Es fehlt dabei nicht an Andeutungen zu einer wirklichen Deduction des höchsten Gutes aus dem in reiner Vernunft liegenden Zweckbegriffe, wenn auch in der Hauptsache bei thetischen, nicht weiter begründeten Aufstellungen stehengeblieben ist. Eine Handhabe für jene Deduction liegt z. B. in dem Satze: »Der *Begriff des Zwecks* fordert, dass sein Gegenstand *für sich* und unabhängig von seinen äusseren Beziehungen *seinen Werth* hat«. Der Inhalt des höchsten Gutes wird dem entsprechend als Verbindung von Glückseligkeit und Vollkommenheit bezeichnet.

1) A. a. O. 1. Bd., §. 99. 100. Zu dem Folgenden: daselbst 3. Band, S. 146. 5. 17. 27. 118 f. — 1. Band, S. 103 ff. 111. 146 f. 74 f. — 3. Band, S. 15 f. 31.

Es ist bei dieser Uebereinstimmung im Princip zwischen Ritters Ethik und der unsrigen kein Gegenzeugniss, dass wir doch auch hier wieder der Empfehlung empirisch-menschlicher, psychologischer Ausgangspuncte für die Gewinnung des Inhalts der ethischen Zwecke begegnen. Als Erweckungshilfe aprioriischer Erkenntnisse und selbst als vorläufigen Ersatz solcher wird allerdings das menschliche Denken, wie es beschaffen ist, niemals die Schätze der Erfahrung entbehren können. Dagegen bemerken wir allerdings einen Widerspruch, der durch den Versuch einer Theodicee einbricht, indem zum Behuf dieser plötzlich der Begriff des höchsten Gutes insofern wieder ausserhalb des ethischen Zusammenhanges tritt, als der Gegensatz des Bösen und Guten für die Sphäre des höchsten Gutes geleugnet wird; vom Standpuncte des letzteren aus, in den Augen der Gottheit, sei auch das Böse und Uebel ein Theil des höchsten Gutes[1]). Unsre eigene Ethik wird zeigen, dass uns nicht verloren ist, was in diesem Gedanken Richtiges liegt. Aber nimmermehr werden wir mit Ritter sagen, dass es demgemäss »einen Standpunct *sittlicher* Beurtheilung gebe, welcher *dem Gegensatze zwischen Gutem und Bösem sich entzieht*«; denn dies hiesse das von der Einen Hand zuvor Gegebene mit der andern Hand wieder wegnehmen. Die sittliche Beurtheilung, welche nach Ritter das den Vernunftzwecken Entsprechende das Gute nennt und lobt, verwirft eben damit unter dem Namen des Bösen das jenen Zwecken Widerstrebende und bezeichnet es als das Nichtseinsollende; und wenn jene Vernunftzwecke, wie Ritter selbst lehrt, in die Einheit des höchsten Gutes zusammengehen, so ist dieses letztere der Entgegensetzung zum Bösen nicht entnommen. Eine Steigerung und Bereicherung des Guten durch das Böse, der Güter durch die Uebel, findet allerdings statt; dem sehr schwierigen Probleme, welches hierdurch der Ethik gestellt ist, muss aber auf anderem Wege als durch einen unleugbaren Widerspruch beizukommen sein.

Für die Deduction des Seinsollenden, können wir zusammenfassend sagen, sind bei Ritter die zu verbindenden Glieder

---

1) 3. Bd., S. 14. 69 f. 75.

gegeben, aber die Verbindung selbst ist nicht aufgezeigt. Uns bleibt auch hiernach noch die Aufgabe, darzuthun, wie der Begriff des unbedingt Seinsollenden denknothwendig, aus reiner Vernunft, auf den Begriff des unbedingt als Zweck zu Setzenden, dadurch auf den Begriff des höchsten Gutes und des absoluten Wohldaseins führt, aus welchem letzteren Begriffe alle anderen in reiner Vernunft geforderten Zwecksetzungen abfliessen.

Die historische Anknüpfung, die wir für unsre Bearbeitung der Ethik vorfinden, lässt sich hiernach in folgender Weise zusammenstellen. Wir fordern mit Herbart ein *Sollen*, unabhängig von jedem Sein und über allem Sein, wie es freilich Herbart selbst nicht geliefert hat. Dieses Sollen, das *unbedingte* Sollen, hat hiernach jedesfalls seinen Sitz in der Region des Absoluten, des Göttlichen, seine Erörterung gehört zur *Gotteslehre*: wie dies namentlich von der theologischen Richtung in der Ethik, aber auch vielfältig auf anderer Seite im Wesentlichen erkannt ist. Allein nicht vom Begriffe des *wirklichen* Gottes, sondern aus dem Absoluten *reiner Denkmöglichkeit* ist das unbedingte Sollen abzuleiten: insofern lehnen wir uns an Weisses Begriff des Absoluten reiner Möglichkeit als des objectiven Prius alles Seins, auch des göttlichen, an. Das Absolute reiner Denkmöglichkeit ist identisch mit der absoluten *Vernunft*: insofern ist Ritters Ableitung der Ethik aus reiner Vernunft der rechte Weg, zumal hier auch die weiteren Etappen des einzuhaltenden Gedankenganges richtig bezeichnet sind. Jene Ableitung nämlich hat dadurch zu geschehen, dass aus reiner Vernunft zunächst das nothwendig an sich selbst als *Zweck* zu Denkende — eben dies ist das unbedingt Seinsollende — gewonnen wird, wohin ausser Ritter auch Chalybäus und I. H. Fichte weisen. Als solcher absoluter Zweck wird das *Wohldasein* hervorgehen, in Uebereinstimmung mit eben diesen und vielen anderen Ethikern neuester und älterer Zeit, die auf andern Wegen sich des gleichen Resultats zu versichern glaubten.

Einleitung.

1.

Die abgesonderte Darstellung einer einzelnen Wissenschaft kann ihren Gegenstand nicht aus einem grösseren Zusammenhange gewinnen; sie empfängt ihn aus der Hand der Erfahrung als ein thatsächlich Gegebenes, womit sich eine bestimmte Frage verknüpft findet, welche Beantwortung fordert. Das auf solche Weise entstehende Problem in seiner Unterschiedenheit von anderen zum Bewusstsein zu bringen, und die ihm zukommende Stelle in einem systematisch geordneten Universum der Wissenschaften anzuzeigen: dies ist die Aufgabe der Einleitung, welche hiernach nur aus Lehnsätzen der Wissenslehre oder Logik bestehen kann, sofern wir zu dieser auch eine encyklopädische Uebersicht aller wissenschaftlichen Aufgaben rechnen. (Vgl. meine »Logik«, 1866, §. 102 ff. 173.)

2.

Der Erfahrungsgegenstand, welcher unserer Ethik das Problem stellt, liegt im Gebiete der psychischen Realität, und besteht hier in der irgendwie in uns auftauchenden Vorstellung eines *Seinsollens*, eines Gebotes für Handlungen oder Unterlassungen, an welche Vorstellung sich die Frage knüpft, *was* denn sein solle. Im gewöhnlichsten Falle ist die erste Veranlassung zu dieser Frage eine praktische und specielle, indem ein fragender Wille durch die gegebene Antwort in einer unmittelbar vorliegenden Alternative über sein Thun und Lassen, sein Billigen und Missbilligen, entscheiden will. Die Verallge-

meinerung folgt dann dem Wunsche, in allen möglichen Fällen dem eigenen Willen und dem Willen Anderer mit Sicherheit sagen zu können, was sie sollen, oder auch, was sie gesollt hätten, d. h. sie moralisch zu beeinflussen oder wenigstens moralisch zu beurtheilen; und das Interesse geht aus dem praktischen in das theoretische Gebiet über, sobald die Ueberlegung in den Vordergrund tritt, ob die in solchen Entscheidungen behauptete Sicherheit eine solche sei, welche den Namen des *Wissens* verdient. Die *Wissenschaft vom Seinsollenden*, die wir Ethik nennen, will mit Sicherheit erkennen, was in allen denkbaren Fällen mit Wahrheit das Seinsollende zu nennen sein würde. Sie ist an sich selbst theoretisch, denn sie ist Wissenschaft. Praktisch wird sie, sobald ein Wille existirt, welcher entschlossen ist, das erkannte Seinsollende zu verwirklichen und ihm gemäss das Wirkliche zu loben oder zu tadeln, zu fördern oder zu hemmen, zu erhalten oder zu verändern.

3.

Der menschliche Wille, welcher fragt, was er solle, denkt hierbei in den frühesten und niedersten Entwickelungsphasen nur an Befehle äusserer Machthaber, welchen er gewöhnt worden ist sich zu fügen. Die Frage »was soll ich thun?« ist dann nur ein abkürzender Ausdruck für die vollständigere: »was soll ich thun — genauer: was *muss* ich thun —, um mit dem Willen des Machthabers, der Aeltern, Lehrer, des Staats, der Kirche, im Einklange zu stehen?« Auf die Frage »was soll ich thun?« ist hier also die Antwort bereits gegeben und hingenommen: »du sollst mit dieser oder jener befehlenden Macht im Einklange stehen«. Die Wissenschaft aber besteht ihrem Wesen nach darin, Antworten erst zu *suchen*, die sie für wahr und gewiss halten kann. Sie darf nicht vorgegebene Antworten ungeprüft in sich aufnehmen und als wahre und gewisse Antworten benutzen. Die Wissenschaft stellt sich daher die Frage, was ein Wille solle, oder was überhaupt sein solle, nur in dem Sinne, dass dabei auch noch als gänzlich unausgemacht gilt, ob man einer Autorität gehorchen solle, und welcher. So sind denn

hiermit zugleich auch die *inneren* Autoritäten als erste Quellen unsrer Wissenschaft abgelehnt, zu welchen der weiter entwickelte menschliche Wille von den äusseren überzugehen pflegt: Lust, Neigung, Gemüthsglaube, sittlicher Tact, angeborenes Sittengesetz, Gewissen. Die Ethik *weiss* in ihrem Anfange noch nicht, sondern *sucht* erst zu wissen, ob einer dieser inneren Stimmen als einer Autorität des Seinsollenden nachzugehen sei.

4.

Die ethische Frage, was in Wahrheit sein solle (2), ist hiernach durch keinerlei *empirische* Wissenschaft zu erledigen; denn die Antwort »dies soll sein«, als ein empirischer Satz, d. h. als blosse Meldung einer vorgefundenen Thatsache verstanden, kann nur bedeuten: »dies wird von einer thatsächlich vorhandenen Befehlsquelle als ein Seinsollendes bezeichnet«. Je nachdem diese Quelle eine innere oder eine äussere Autorität ist (3), gehört das empirische Sollen entweder der *psychologischen* oder der *historischen* Empirie an, von welchen beiden Wissenszweigen hiernach unsre Ethik durch ihre Problemstellung fundamental geschieden ist. Da sie ferner auf *Wissen* ausgeht, kann ihr Problem auch nicht endgiltig erledigt werden durch den *Glauben*, der etwa dem Sittengebote einer psychologischen oder einer historischen Quelle entgegengetragen würde, also nicht durch specifisch *theologische* Mittel. Während das empirische Sollen nur aussagt, dass irgend eine innere oder äussere Autorität eine bestimmte Handlung factisch gebietet oder verbietet, weil sie dieselbe für gut oder schlecht *hält*, und während das gläubig angenommene Sollen nur aussagt, dass solches Dafürhalten glaubwürdig sei: will unsre Ethik an die Stelle des Dafürhaltens ein *Wissen* setzen, welches sie berechtige auszusagen, die bestimmte Handlung *sei* gut oder schlecht, solle sein oder nicht. *Handlung* nehmen wir hier in dem allgemeinsten Sinne, nach welchem auch das *Wollen* schon, als *inneres* Handeln, darunter fällt.

5.

Dieses Problem ist nur dann gelöst, wenn in dem Wesen einer Handlung die Nothwendigkeit aufgezeigt wird, diese Handlung als eine seinsollende u. s. w. zu bezeichnen, oder — nennen wir Erkenntniss des Wesens einer Sache den *Begriff* derselben — wenn im Begriffe einer Handlung die Nothwendigkeit nachgewiesen wird, das Merkmal des Seinsollens, der Güte u. s. w. unter die Merkmale dieses Begriffs aufzunehmen, oder auch, wenn im Begriffe des Seinsollens die Nothwendigkeit nachgewiesen wird, gewisse Handlungen in den Umfang dieses Begriffs aufzunehmen, d. h. auch hier, sie mit dem Merkmale des Seinsollens zu denken. Dasselbe Problem wäre endgiltig beseitigt, wenn im Begriffe des Handelns oder im Begriffe des Seinsollens die Unmöglichkeit nachgewiesen wäre, das Letztere als Merkmal des Ersteren mit begrifflicher Nothwendigkeit auszusagen. Das ethische Problem, wie es uns durch die Vorstellung eines Seinsollenden gestellt ist (2), ist also auf alle Weise nur zu erledigen durch Nachweis einer begrifflichen Nothwendigkeit, d. i. einer *Denknothwendigkeit*, durch welche gewisse Merkmale von gewissen Begriffen entweder ein- oder ausgeschlossen sind. Da wir das wissenschaftliche Suchen derartiger Nachweise *Philosophie* nennen, so ist hiernach unser ethisches Problem endgiltig nur durch Philosophie zu erledigen, und unsre Ethik jedesfalls *philosophische Ethik*. (Vgl. Logik, §. 84. §. 88.)

6.

Wird nur durch eine Autorität, innere oder äussere, einer Handlung ein ethisches Prädicat zugesprochen, so kommt dieses Prädicat nur unter der Bedingung der Handlung zu, dass jene Autorität das wahrhaft Seinsollende erkannt hat. Die empirische und die specifisch theologische Ethik (4) ergeben daher nur ein *bedingtes* Sollen. Das vollkommene ethische Wissen, wie es die Philosophie anstrebt, würde dagegen die Erkenntniss enthalten, dass einer Handlung *an sich* ein bestimmtes ethisches Prädicat mit Nothwendigkeit zukommt, also von selbst, bedin-

gungslos, ohne das dazwischentretende Mittelglied einer factisch befehlenden Autorität, dieses Prädicat an die Handlung gebunden ist. Der Begriff, dessen Inhalt und Umfang die Ethik zu entwickeln hat, ist in diesem Sinne der Begriff des *an sich* oder *unbedingt* Seinsollenden.

7.

Es ist eine missverständliche Auffassung des durch diesen Begriff gestellten philosophischen Problems, wenn die Lösung desselben in dem Nachweise gesucht wird, dass aus irgend einem, sei es nur factisch vorgefundenen, oder selbst wieder als nothwendig deducirten *Dasein*, dem Begriffe seines Wesens gemäss, Forderungen oder Aufgaben, also ein Sollen, denknothwendig folgen. Durch einen solchen Nachweis ist im besten Falle nur die Ueberzeugung gewonnen, dass die deducirten Forderungen zu stellen *unvermeidlich* ist in Folge der Unvermeidlichkeit jenes Daseins, von welchem dabei ausgegangen wurde; es ist aber keineswegs das ethische Urtheil dadurch begründet, dass jene Forderungen sein sollen, und nicht vielmehr besser nicht gestellt würden. Es ist, mit Einem Worte, wohl ein Sein*müssen* dieser Forderungen, aber kein Sein*sollen* derselben bewiesen. Das Unvermeidliche oder das unvermeidlich Geforderte ist an sich keineswegs das Gute, wie auch umgekehrt das Unmögliche, oder dessen Forderung leider nicht existent werden kann, keineswegs an sich identisch ist mit dem Bösen. Für das ethische Urtheil bleibt der Satan böse, wenn er noch so sehr unvermeidlich, und ein Engel gut, wenn er noch so unmöglich ist. Der Fehler liegt dort darin, dass die angeblich ethische Forderung aus einem Dasein gefolgert war, dessen *eigener* ethischer Werth, dessen Seinsollen oder Nichtseinsollen, unerörtert geblieben, von welchem vielmehr nur im besten Falle das Sein*müssen*, die reale Unvermeidlichkeit, erwiesen war. Nennen wir die begriffliche Erkenntniss des Daseienden als solchen und die eventuelle Nachweisung seines unbedingten Seinmüssens, seiner unbedingten realen Nothwendigkeit, *Metaphysik*: so ist hiermit die *metaphysische* Ethik in allen ihren

Formen von uns ebenso abgelehnt, wie oben die empirische und nur glaubende.

8.

Die metaphysische Ethik tritt häufig mit der Absicht auf, die historisch oder psychologisch vorgefundenen Autoritäten oder den Glauben an solche als existenznothwendig und mithin ihre Forderungen als unvermeidlich zu deduciren. Auch die gelungenste Deduction dieser Art wäre, wie soeben gezeigt, nicht die Lösung unsers ethischen Problems, welches vielmehr dabei völlig unberührt geblieben wäre. Man würde nur erkannt haben, dass jenen Autoritäten, wie sie selbst nothwendig existiren, oder jenem ebenso nothwendig existirenden Glauben, auch nothwendig die Eigenschaft beiwohne, Etwas als seinsollend zu fordern; keineswegs aber wäre erkannt, ob diesem Geforderten selbst der Natur der Sache nach die Eigenschaft des Guten oder des Seinsollens zukomme (6), oder ob es nicht vielmehr gerade das Böse sei. Auch der Pessimist erklärt die vorhandene Welt als metaphysich unvermeidlich, und doch beurtheilt er sie ethisch als schlechthin böse. »Es *musste* ja Aergerniss kommen«: welches aber deshalb nicht aufhört, Aergerniss zu sein. Dieselben Gründe nöthigen uns auch dazu, eine Ethik abzulehnen, welche aus dem Wesen des bereits als daseiend gesetzten *Willens*, oder des bereits als daseiend gesetzten *Menschen*, oder des als daseiend gesetzten *Gottes*, das Seinsollende deduciren will. Zuvor müsste erwiesen sein, dass das Dasein dieses Gottes, dieser Menschengattung, des wirklichen Wollens, sein *solle* oder *gut* sei, ehe das aus dem Wesen jener Realitäten Fliessende als ethisch Billigenswerthes beurtheilt werden könnte. In der That nennt Niemand Etwas *gut*, *weil* es ihm als von Gott gewollt erscheint, er habe denn zuvor dasjenige Wesen *Gott* genannt, in welchem er selbst oder seine Kirche, sein Volk, seine Zeit, am meisten die mitgebrachte und als Massstab angelegte Idee des *Guten* realisirt sah. »In seinen Göttern malt sich der Mensch«. »Ein Jeder, was er Bestes liebt und kennt, er Gott, ja *seinen* Gott benennt, ihm Himmel und Erden übergiebt, ihn fürchtet, und womöglich liebt.«

9.

Am meisten könnte es richtig erscheinen, von der Realität des Wollens auszugehen, um das Sollen zu finden, da auf keine andre Weise das Sollen praktisch werden kann, als wenn es sich an einen Willen wendet. Aber diese Bedingung der praktischen Anwendbarkeit der Ethik berechtigt an sich noch keineswegs zur Aufstellung des Satzes, dass das Wollen als solches *gut* sei, und mithin aus ihm der Inhalt der Idee des Guten, durch Deduction aus dem Wesensbegriffe des Wollens, gewonnen werden könne. Eine absolut pessimistische Ethik würde, wie alles Dasein, so auch das blosse Dasein des Wollens schon für schlecht, für verwerflich, für Folge einer Schuld halten. Praktisch anwendbar würde das hieraus folgende Gebot »Du sollst nicht *sein*« oder »Du sollst nicht *wollen*« freilich auch nur, wenn es sich an einen bereits vorhandenen Willen richtete; aber die praktische Anwendung würde dann eben darin bestehen, dass diesem Willen aufgegeben würde, sich thunlichst zu vernichten: was denn in der That der Pessimismus empfiehlt. Ueberhaupt darf die praktische Anwendbarkeit, die Möglichkeit, das Seinsollende mit Erfolg zu befehlen, nicht über den Inhalt des Seinsollenden entscheiden. Dieses wird immer noch für die Beurtheilung, für die Erkenntniss, das Gute bleiben, d. i. Das, was eigentlich sein *sollte*, auch wenn zufällig oder metaphysisch nothwendig Niemand existirt, dem es befohlen werden kann und der es auszuführen vermag. Wenn metaphysische Nothwendigkeit und Unmöglichkeit (7) nicht Grundlage des Sollens oder Nichtsollens sein können, so liegt darin zugleich, dass auch die metaphysische *Möglichkeit*, das reale Können, nicht Quelle und Bedingung des ethischen Urtheils ist. Fiele mit dem Können das Sollen weg, so »wäre das Sprichwort: wo Nichts ist, hat der Kaiser sein Recht verloren — eine moralische Wahrheit«. Das ultra posse nemo obligatur kann nur auf praktisch bestimmende Einwirkung und auf persönliche Schuldgebung mit Recht angewendet werden.

10.

Das unbedingt oder an sich Seinsollende, das wir zu er-

kennen suchen, ist also auch nicht bedingt durch reale Nothwendigkeit, Unmöglichkeit, Möglichkeit, wie es nicht bedingt war durch eine reale Wirklichkeit, insbesondere nicht durch einen wirklichen Befehl (6). Von allem Wirklichen soll erst gefragt werden, ob es sein solle, und diese Frage ist unberührt von der anderen, ob es real sein könne, sein müsse, oder gar unmöglich sei. Das unbedingt Seinsollende, das wir suchen, waren die Begriffsinhalte, zu welchen denknothwendig das Prädicat des Seinsollens gehört: also fragt es sich dabei nicht, ob diese Begriffsinhalte real verwirklicht sind, oder ob etwa zu ihren Prädicaten die Nothwendigkeit, Unmöglichkeit oder Möglichkeit gehört, real verwirklicht zu werden. Wir haben uns zu begnügen, die Begriffsinhalte, die wir ethisch untersuchen, zu *denken*; d. h. wir behandeln sie lediglich als Theile des *Denkmöglichen*, um sie darauf anzusehen, ob sie denknothwendig eines der ethischen Prädicate einschliessen. (Logik, §. 113—117.)

II.

Eine Bedingung bleibt aber dann unserm »unbedingt« Seinsollenden immer noch zurück, von der es abhängt: die Bedingung, dass das Denknothwendige *wahr*, dass also das denknothwendige Sollen das *wahrhaft* in der Natur der Sache liegende sei. Ja, man könnte geneigt sein, hinzuzufügen, dass, selbst wenn kein Zweifel übrig bleibe an der objectiven Wahrheit des von uns als denknothwendig Erkannten, dann noch immer jenes »unbedingt« Seinsollende das von der Natur der Sache oder von der objectiven Vernunft, d. i. der objectiven Denknothwendigkeit, *bedingte* sei. Es wäre indess immer nur Eine Bedingtheit, die zurückbliebe: *entweder* die durch eine bloss subjective, *oder* die durch eine objective Vernunft oder Denknothwendigkeit. Mit Unrecht jedoch würde hieraus ein Bedenken abgeleitet werden gegen die Bezeichnung unsers Seinsollenden als eines unbedingten. Diese Bezeichnung kann natürlich Nichts von Dem negiren wollen, was zum Begriffe des Seinsollenden selbst gehört; sonst würde sie diesen Begriff aufheben, anstatt ihn näher zu bestimmen. Unbedingt setzen

wir diesen Begriff, wenn wir ihn schlechthin als Das setzen, was er ist, also auch *mit* den Abhängigkeiten, die zu ihm selbst gehören, nur diejenigen fernhaltend, welche nicht zu ihm selbst gehören. Nun gehört es offenbar zu diesem Begriffe, *Prädicat* zu sein, welches wiederum soviel heisst, als von *Etwas* prädicirt zu sein. Dieses Etwas ist, wie wir gezeigt haben (7 ff.), kein *Dasein*, denn das Sein*sollen* ist logisch nur zu denken als *vor* dem Dasein vorhanden, weil Dasein und Nichtsein erst danach entschieden werden sollen; jenes Etwas ist auch kein Sein*müssen* und kein reales *Können*, denn das Seinsollen ist logisch als Prädicat nicht abhängig von der Prädicirung eines Müssens oder realen Könnens. Es bleibt sonach nur übrig für jenes Etwas ein Begriffsinhalt, über dessen Realität und reale Möglichkeit noch Nichts entschieden ist: wir nennen einen solchen einen *bloss gedachten* oder lediglich in seiner *Denkmöglichkeit* erfassten Inhalt. Denkmöglich in diesem Sinne ist Alles, was überhaupt logisch gedacht wird und werden kann, auch das real Unmögliche, selbst das in concreter Vorstellung Unvollziehbare (Logik, §. 117). Ist nun hiernach Seinsollen seinem Begriffe nach Prädicat eines denkmöglichen Urtheilssubjectes, so ist es nothwendig abhängig von den Gesetzen denkmöglicher Prädicirung, d. i. von den Gesetzen der Denknothwendigkeit oder der Vernunft: für welches Verhältniss natürlich kein Unterschied dadurch entsteht, ob wir diese Vernunft bloss für subjectiv oder für objectiv halten dürfen. Ueber diese letztere Zweifelsfrage hier nur Folgendes. Suchen wir *Wissen*, suchen wir *Wahrheit*, so bezeichnen wir mit diesen Worten selbstverständlich nur etwas uns Zugängliches und Bekanntes; denn sonst wären jene Worte nur Worte. Wir bezeichnen damit die erkannte Gewissheit, dass in einem Urtheile nach objectiver Nothwendigkeit Subject und Prädicat zusammengehören. Wer da behauptet, dass es uns hierbei am Massstabe objectiver Gewissheit und Wahrheit fehle, wie dies Skeptiker und Subjectivisten thun, der bekennt sich doch damit selbst zum Besitze dieses Massstabs; denn er legt ihn an unsre Erkenntnissmittel und findet diese dann, mit ihm verglichen, als nur subjectiv, und er hält selbst *seinen* Satz, dass es *keine*

objective Wahrheit für uns gebe, dennoch für *objectiv* wahr. (Logik §. 4 f. 20 ff. 72.) Vgl. unten §. 42.

12.

Gewichtiger sind Bedenken gegen unsre Problemstellung, welche die Möglichkeit eines solchen Begriffsverhältnisses selbst, wie es in unserem Begriffe des unbedingt Seinsollenden ausgedrückt ist, in Zweifel stellen. Zunächst könnte man finden, dass wir den Begriff des Sollens, indem wir ihn der empirischen Welt entrückten, der wir ihn doch eingestandenermassen (1 f.) entnommen haben, seines ihm einzig beiwohnenden Sinnes entkleidet, also sinnlos gemacht hätten. Im empirischen Verständniss setzt der Begriff des Sollens immer einen Befehlshaber voraus; »was soll ich«? heisst hier soviel als »was wird mir von irgendwoher befohlen«? Immerhin mag hierbei auch an innere Befehlshaber, Gewissen, Sittengesetz, gedacht werden; aber niemals wird dabei das Sollen als ein Merkmal oder Prädicat aufgefasst, das auch dem befohlenen Objecte an sich zukommen könnte, ohne dass dieses Object von irgendwoher anbefohlen wird. Kurz: Sollen heisst Befohlenwerden. Dagegen, so scheint es, will unsre Ethik ein Sollen ohne Befehl. Wir erwiedern hierauf, dass unser Begriff des Sollens keineswegs von der Bedeutung des Wortes im erfahrungsmässigen Gebrauche abgeht. Auch wir binden das Sollen an einen Befehl, wenn wir nur dabei nicht gebunden sein sollen an das Unwesentliche, Aeusserliche, sondern lediglich an das für den Sollbegriff Wesentliche im Begriffe des Befehls. Wir denken uns die Möglichkeit, dass der Befehl nicht bloss *factisch*, sondern *denknothwendig*, dann also der in einem Begriffsverhältnisse liegende oder durch die *Vernunft* gegebene Befehl sein könne, der nicht aufhört, als Befehl da zu sein, auch wenn er von keinem realen Befehlshaber factisch geltend gemacht wird. Man kann in dieser Hinsicht jedes Sollen definiren als ein *bedingtes Müssen*; denn es löst sich auf in die Bezeichnung Dessen, was sein *muss*, *wenn* die Uebereinstimmung mit dem Befehlshaber sein soll. Das *bedingte* Sollen bezeichnet

Das, was sein muss, wenn die Uebereinstimmung mit einem nur factischen oder auch real unvermeidlichen, überhaupt einem empirischen oder metaphysischen Befehlsquelle (7 ff.) sein soll. Unser *unbedingtes* Sollen bezeichnet Das, was sein muss, wenn mit dem Begriffe des Seinsollenden selbst, und demnach auch mit seinem denknothwendigen Verhältnisse zu andern Begriffen, also mit der Vernunft oder Denknothwendigkeit in ihrer Anwendung auf das Seinsollen, die Uebereinstimmung realisirt werden soll. Dass das hier bezeichnete Begriffsverhältniss gar nicht stattfinde oder völlig leer bleibe, müsste erst bewiesen werden, wenn unsre Ethik darauf verzichten sollte, das Gegentheil zu zeigen. Dadurch aber, dass auch unser unbedingtes Sollen ein bedingtes Müssen ist, verliert es nicht seinen Charakter als unbedingtes Sollen: wäre es *unbedingtes* Müssen, so wäre es eben kein *Sollen* mehr, kein Gebot, sondern realer Zwang.

13.

Auf andre Weise droht unserm ethischen Grundbegriffe Gefahr durch folgende Betrachtung. Wofür ein Wille sich entscheidet, das zieht er Anderem vor, das schätzt er werth, das billigt er, das »lobt er sich«, das *gefällt* ihm, und eben nur, *weil* es ihm gefällt, deshalb entscheidet er sich dafür. In diesem Sinne bezeichnet der Satz »quicquid appetitur appetitur sub ratione boni« etwas vollkommen Selbstverständliches. Selbst ein Wille, welcher entschlossen wäre, lediglich nach der logischen Erkenntniss des unbedingt Seinsollenden als solchen sich zu entscheiden, käme doch zu solchem Entschlusse nur dadurch, dass er diese Weise der Entscheidung jeder andern vorgezogen, sie gebilligt, Wohlgefallen an ihr gefunden hätte, und zwar *ohne* zuvor zu wissen, ob diese Entscheidungsweise die wahrhaft seinsollende sei; denn diese Erkenntniss soll ihm ja die ethische Forschung erst bringen, der zu folgen er entschlossen ist. Niemals würde eine stoïsche oder Kantische Ethik entstanden sein, wenn es nicht den Stoïkern mehr als alles Andere *gefallen* hätte, auf alle andre Art von Lust principiell zu verzichten ausser derjenigen, welche das Bewusstsein der Unab-

hängigkeit von der Lust selbst gewährt, und wenn nicht Kant an der Unterwerfung unter den kategorischen Imperativ jenes begeisterte Wohlgefallen gefunden hätte, das ihn in der Thatsache des Sittengesetzes in uns den erhabensten Gegenstand in der Welt, neben dem gestirnten Himmel, erblicken liess. Aus dieser Betrachtung scheint zu folgen, dass gleich von vornherein der ethische Grundbegriff des unbedingt oder an sich Seinsollenden mit dem des an sich oder unbedingt Wohlgefälligen oder Billigenswerthen zu vertauschen, und nur durch den Inhalt dieses letzteren Begriffs eine Art von Sollen zu finden sei. Dieses Sollen würde dann eben nur die Macht bedeuten, welche das unbedingt Wohlgefällige seiner Natur nach nothwendig über einen Willen hat, der überhaupt auf das Unbedingte gerichtet und den Wirkungen desselben zugänglich ist.

14.

Der Nerv dieses Einwandes liegt darin, dass das Seinsollen sich immer nur an einen Willen, sei es einen wirklichen oder einen nur fingirten, richten kann, dem es das zu Thuende und Herzustellende aufgiebt, und dass es im Wesen des Wollens liegt, Wählen, d. h. Vorziehen, Billigen zu sein, welches wiederum von selbst das Wohlgefallen an dem Gewählten einschliesst. Niemand wählt, was ihm in dem Momente der Wahl mehr missfällt, als gefällt; umgekehrt beweist seine Wahl, dass ihm im Momente derselben das Gewählte mehr gefiel, als missfiel, und nur *deshalb* konnte er es wählen. Mit andern Worten: es ist eine psychologisch-metaphysische Nothwendigkeit vorhanden, nach welcher das Wollen schlechterdings nur causirt ist durch das Gefallen. Hiernach wären zunächst die Fragen »was soll ich wollen?« und »was soll mir gefallen?« auf den gleichen Gegenstand gerichtet: das Seinsollende wäre das Gefallensollende; und zwar nur, *weil* es dies wäre, wäre es das Seinsollende, also lediglich aus dem Gefallensollenden abzuleiten. Was bedeutet aber der Ausdruck »dies *soll* gefallen?« Sind denn Empfindungen der Lust und Unlust, des Gefallens und Missfallens, dem Willen und einem Sollen unter-

werfbar? Lassen sie sich gebieten? Mit Erfolg nicht. Aber wir haben gesehen (9), dass die praktische Anwendbarkeit nicht unerlässlich ist für das Sollen. Auch wenn es nicht möglich ist, das Seinsollende zu verwirklichen, so bleibt doch wahr, dass *besser* wäre, es liesse sich verwirklichen. Auch wenn sich also ein Gefallensollen nicht praktisch anwenden lässt als Befehl, so bleibt doch das Erkenntnissresultat, dass Etwas seinem Wesen nach eigentlich gefallen *sollte*, zu Recht bestehen, und hat die Folge, dass, wenn dieses Etwas factisch *nicht* gefällt, man diesen Zustand als einen abnormen zu beklagen Grund hat. Gefallen *soll* in diesem Sinne Das, was in seinem Wesen denknothwendig das Prädicat der Wohlgefälligkeit trägt; denn die Vernunft kann nur ein Gefallen gebieten, wo es vernunftmässig ist. Wo nun die Vernunft selbst, die Denknothwendigkeit, zugleich die Empfindungen eines Wesens beherrscht, indem ein Vernunfttrieb in ihm waltet, dem nur das Vernunftmässige gefallen kann, da wird auch nur das *an sich* oder *unbedingt* Wohlgefällige, das gefallen *Sollende*, wirklich gefallen. Für ein gleiches durch die Vernunft und auf die Vernunft getriebenes Wesen aber hatte auch das unbedingt Seinsollende unserer Ethik allein praktische Bedeutung (2). Fällt nun, wie gezeigt, dieses Seinsollende mit dem Gefallensollenden zusammen, und ist dieses gleich dem vernunftmässig an sich Wohlgefälligen, und nur, *weil* es dies ist, auch das Seinsollende für den Willen: so scheint dadurch bewiesen, dass die Ethik Wissenschaft vom unbedingt Wohlgefälligen, und nur *insofern* zugleich auch vom Seinsollenden ist. Wir kennen die Wissenschaft vom unbedingt, an sich, oder denknothwendig Wohlgefälligen unter dem Namen *Aesthetik* (Logik, §. 106). Hiernach würde also die Ethik in die Aesthetik aufzulösen sein.

15.

Es ist hiergegen oft von Ethikern betont worden, dass man das Gute nur wollen solle, *weil* es gut ist, nicht, weil es Wohlgefallen mit sich führt. Darin bestehe erst die vollkommene Reinheit der Moralität. Allein dieser Satz verträgt keine genaue

Analyse. Diese zeigt fürs Erste, dass es widersinnig wäre, etwas Anderes das unbedingt Wohlgefällige zu nennen, etwas Anderes das Gute oder Seinsollende, mithin zu verlangen, dass ein Wille auch Das wählen solle, was ihm mit Recht in jeder Beziehung missfällt, und Dasjenige unterlassen, dessen Verwirklichung doch unbedingt wohlgefällig wäre. Der Widersinn liegt in der Annahme, dass Wählen, Vorziehen, Billigen, Gefallenfinden, von einander trennbare Begriffe seien (14). Der solidarische Zusammenhang dieser Begriffe ist aber genauer der Art, dass im Gefallenfinden, Billigen, die einzig mögliche Ursache des Vorziehens und Wählens liegt. Wer da meint, das Gute zu wollen, weil es gut ist, will es daher in Wahrheit doch nur deshalb, weil er von vornherein sein Wohlgefallen an das Wollen des Guten *als solchen*, d. h. des *erkannten* Guten, geknüpft findet, mit andern Worten: weil er Wohlgefallen daran hat, der reinen Erkenntniss gemäss zu leben.

16.

Indem wir sonach den Inhalt jenes Einwandes anerkennen müssen, ist es lediglich die gegen uns gerichtete Anwendung, die wir zurückweisen. Zunächst sagen wir in der Weise unsrer früheren Argumentation (7 ff.): das factische oder auch metaphysisch-nothwendige Geknüpftsein des Wollens an Gefallen, des Guten an das Schöne, ist nicht ohne Weiteres von *ethischem* Werthe; wie denn in der That die in dieser Richtung extravaganteste Ethik alle Lust für Uebel, richtiger: für ein Nichtseinsollendes, erklärt (Antisthenes: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην); es ist also für die Ethik von vornherein noch eine offene Frage, ob jene freilich unvermeidliche Verbindung des Wollens mit dem Gefallen sein *solle*, wie wir ja unsererseits sogar die Frage, ob überhaupt ein Wille sein solle, für eine von vorn herein für die Ethik offene erklären mussten (9). Hierdurch ist die Aufstellung eines besonderen ethischen Problems in unserer Weise, unterschieden von dem ästhetischen, bereits gerechtfertigt. Wir erlangen das gleiche Resultat, wenn wir von der Frage nach dem unbedingt Wohlgefälligen, also dem ästhetischen Probleme

ausgehen, um zu sehen, ob dasselbe etwa von sich aus nothwendig auf das Seinsollende, also auf die Identität mit dem ethischen Probleme, führe. Analysiren wir den Begriff des Wohlgefälligen noch so sorgfältig, wir finden darin nur eine Bestimmung für das Empfinden, nicht für das Wollen und Herstellen, für Dasein und Nichtsein. Knüpft sich daran die Betrachtung, dass ein Wille lediglich motivirbar sei durch Das, was ihm gefällt, indem sich Motiviren und das Gefallende Wählen identische Begriffe seien, dass also hiernach das Wollen seine Motive lediglich aus der Aesthetik nehmen könne: so wird Jedermann zugestehen, dass diese Betrachtung nicht in die Aesthetik gehört, da sie vielmehr sagt, was *aus* der Aesthetik entnommen werden solle, nachdem dieselbe fertig ist. Ebenso unberechtigt aber würde jede andere Weise sein, vom Schönen noch innerhalb der das Schöne behandelnden Wissenschaft auf das Seinsollen als *solches* zu kommen. Selbst wenn in der Aesthetik das Wollen des Seinsollenden oder des Guten zugleich auch *schön* gefunden würde, d. h. wohlgefällig, so wäre damit nur eine Bestimmung für das zu empfindende Wohlgefallen oder Missfallen gewonnen, so lange der Umkreis der Aesthetik nicht überschritten würde. Jede Erörterung darüber, ob das Schöne auch noch etwas Anderes sei als schön, z. B. gut oder seinsollend, gehörte nicht mehr der Aesthetik an. Denn dass die Bedeutung von »seinsollend« an sich eine andere ist, als die von »schön« oder »wohlgefällig«, ist sicher. »Seinsollen« bezeichnet eine *Bestimmung* zum Sein, eine Art von Causalität für einen gedachten Willen, durch welche dieser zur Verwirklichung von Etwas veranlasst oder zu veranlassen gesucht wird. Den Begriff des Guten denken wir in demselben Sinne. Im Begriffe des Schönen oder Wohlgefälligen dagegen liegt an sich Nichts von Bestimmung zum Sein, von Causalität.

17.

Wenn hiernach an eine Verschmelzung der Aesthetik mit der Ethik nur in der Weise zu denken wäre, dass die Aesthetik in die Ethik eingefügt würde, nicht umgekehrt, so können wir

uns der Sorge, dass unsre Ethik ihr Problem verlöre, entschlagen, und dürften fortan nur um die Existenz einer besonderen, von der Ethik abgetrennten Aesthetik besorgt sein. Denn es scheint ja doch, als werde das Gute für uns als inhaltlich zusammenfallend sich ergeben mit dem Wohlgefälligen. Hierauf haben wir hier nicht näher einzugehen. Wir bemerken nur, dass das ganz entsprechende Verhältniss, wie zwischen Ethik und Aesthetik, auch zwischen Ethik und Religions- oder Heilslehre, und zwischen Ethik und Logik besteht. Diese drei sind *besondere* Zielwissenschaften, d. h. sie fragen nach dem wahren Inhalte einer bestimmten, vorausgesetzten Zielvorstellung, nach dem Schönen die Aesthetik, nach dem Wahren die Logik, nach dem Heil die Religionslehre; die Ethik dagegen ist *allgemeine* Zielwissenschaft, d. h. sie fragt nach dem, was überhaupt als Ziel gesteckt werden solle oder dürfe, und sonach überhaupt *sein* solle, dürfe, nicht sein dürfe, d. i. eben nach dem Guten und Bösen, Rechten und Unrechten, und umfasst deshalb den Inhalt jener drei wieder unter sich, indem ja das Schöne, das Wissen, das Heil, selbst wieder Gutes oder sittliche Ziele sein werden, und mit diesen auch Alles das, was nur als mehr oder minder entlegene Vorbedingung für alle diese Ziele dasein soll. (Logik, §. 104—112.)

18.

Trotz solcher Allgemeinheit aber ist die Ethik zugleich als eine besondere Zielwissenschaft *neben* jenen dreien aufzufassen, und bildet mit ihnen die geschlossene Vierzahl derjenigen Wissenschaften, welche sich mit dem absolut Normativen oder dem Idealen beschäftigen. Denn wie die Logik das Normale des *Erkennens*, die Aesthetik das Normale der *Empfindung* oder des *Gefühls*, die Religionslehre das Normale des zu Grunde liegenden *Lebens* überhaupt, als des Alles aus sich hervortreibenden Keims, so behandelt die Ethik das Normale des *Wollens*, und nur hierdurch gewinnt sie, bei *aufsteigender*, vom besonderen Gegenstande erfahrungsmässig ausgehender Methode (oben §. 1, Logik §. 87, 172f.), jene Allgemeinheit:

denn als mögliche Objecte des Wollens kehren alle jene anderen besonderen Ziele nothwendig wieder. Bei *absteigender*, aus dem höchsten Allgemeinprincip die einzelnen Theile des Systems construirender Methode dagegen (Logik, §. 87. 166 ff.) würde der Begriff des unbedingten Seinsollenden sogleich beim Eintreten in die Sphäre der Ziele überhaupt, als oberster Begriff der gesammten Gattung des Idealen oder Normativen, sich darbieten, die Gesammtheit der Zielwissenschaften würde Ethik heissen, von welcher die Religionslehre, Aesthetik und Logik die nächsten besonderen Theile wären, und zu diesen würde als eigenthümlicher Inhalt der *besonderen* Ethik dann nur noch das von ihnen übrig gelassene Gebiet der äusseren Wirksamkeit, der *Praxis* im engeren Sinne, hinzutreten, welches sich von den Gebieten jener ersten drei dadurch unterschiede, dass es nicht Ideale des Ich, sofern sie in ihm selbst sich verwirklichen, sondern Ideale zum Gegenstande hätte, welche zu dem auf sie gerichteten Willen sich als eine Aussenwelt verhalten (Logik, §. 109—112).

19.

Die hiermit gewonnene Sicherstellung unsers Problems und allseitige Unterscheidung desselben von anderen Problemen setzt uns zugleich in den Stand, unserer Ethik ihre bestimmte Stellung in dem systematisch gegliederten Ganzen der Wissenschaft anweisen zu können. Sie fällt durch ihren Gegenstand in die *Gotteslehre* oder *Wissenschaft vom Absoluten*, also in den obersten der vier Haupttheile, in welche das System der Wissenschaften sich für uns eintheilt (Logik, §. 138 ff.). Denn die übrigen drei handeln lediglich von *Seiendem*, *Wirklichem* als solchem, das entweder auf seine Entstehungsgründe zurückgeführt — in der Kosmologie oder Naturwissenschaft —, oder dessen zukünftige Wirklichkeit vorhergesagt werden soll — in der Eschatologie —, oder dessen Werden in seinen Stadien verfolgt wird — in der Geschichtswissenschaft. Eine Behandlung dagegen des *Möglichen* bloss als Möglichen, wie sie in der Ethik geschieht (10), hat lediglich ihren Ort in der Gottes-

lehre, in jenen ihrer Theile nämlich, welche das Absolute nur als Inbegriff der *Möglichkeit* alles Wirklichen betrachten und es insofern aller Wirklichkeit, auch derjenigen Gottes selbst, voraussetzen (Logik, §. 130 ff.). Unter diesen Theilen der Gotteslehre gehört die Ethik aber nicht zur Gruppe derjenigen, welche über metaphysische Möglichkeit, Unmöglichkeit und Nothwendigkeit, also über reales Können, Nichtkönnen, Müssen entscheiden (Logik, §. 123 ff.); denn hiermit hat die Ethik Nichts zu thun (7 ff.). Sie ist vielmehr eine der absoluten *Zielwissenschaften*, ein Glied der idealen Teleologie oder der Wissenschaft von den absoluten Normen, einer Gruppe von Disciplinen, welche *neben* der metaphysischen Gruppe, also von dieser unabhängig, einen ergänzenden Gegensatz zu ihr darstellend, mit ihr ebenmässig der obersten aller Wissenschaften *unmittelbar* untergeordnet ist. Diese oberste ist die Dialektik, welche vom Denkmöglichen rein als solchem handelt (Logik, §. 113 ff.). Im Reiche des Denkmöglichen rein als solchen mit Denknothwendigkeit das an sich selbst Seinsollende aufzufinden, ist die Aufgabe der Ethik (6, 10). Unter den Zielwissenschaften endlich ist sie in der bezeichneten Weise (17 f.) unterschieden von Religionslehre, Aesthetik und Logik, und mit diesen zur geschlossenen Gruppe verbunden (Logik, §. 104 ff.). Die vier Glieder dieser Gruppe stellen eine erschöpfende, regelmässige Tetras dar (Logik, §. 147 ff.), indem das Ziel der Religion, das *Heil*, ein Grundlage bildender Gesammtzustand, keimartig alles Das in sich einschliesst, was in dem Ziele des *Wissens* einerseits, dem Ziele des *Genusses* anderseits, in seine äussersten Gegensätze geschieden ist (— im Wissen ist alles Reale in die subjective Idealität des Begriffs und in die Einheit des systematischen Princips absorbirt; im genossenen Schönen ist die volle Realisirung des Ideellen zur sinnlich-objectivirten Manchfaltigkeit und die dem Begriff rein entgegengesetzte concrete und individuelle Empfindung als Ziel gesetzt —), während zwischen ihnen das Ideal eines vollendeten *Wollens*, den *Uebergang als solchen* zwischen Subjectivität und Objectivität, Einheit und Manchfaltigkeit bezeichnend, die Mitte ausfüllt.

20.

Hiernach beantwortet sich auch die Streitfrage der wissenschaftlichen Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Ethik in vollständiger Uebersicht. Es handelt sich dabei nicht darum, ob und welche Vorstellungen, die an sich selbst anderen Wissenschaften angehören, als Hilfsmittel zur Hervorlockung der wahren ethischen Gedanken benutzt werden können, und in menschlichem, unvollkommenem Wissenschaftsleben sogar benutzt werden müssen: es fragt sich vielmehr hier lediglich, ob es Erkenntnisse gebe, und welche es seien, deren Wahrheit der Natur der Sache nach erst feststehen muss, wenn die Wahrheit eines ethischen Gedankens erwiesen werden soll. In diesem letzteren Sinne abhängig ist unsre Ethik ausschliesslich nur vom Inhalte des Denkmöglichen und den mit demselben gegebenen Gesetzen der Denknothwendigkeit, also von der Dialektik, jener höchsten, einheitlichen Spitze des Systems, aus welcher direct in absteigender Methode auf der Einen Seite das metaphysisch Absolute, auf der andern Seite ebenso direct das ethisch Absolute mit seinen Untertheilen abfliesst. Zu diesen Untertheilen der ethischen Seite ist die Ethik das Allgemeine, Allumfassende (17 f.), also nicht von denselben abhängig; vielmehr sind die besonderen Ziele dieser Untertheile aus der allgemeinen Idee des Seinsollenden abzuleiten. Erst aus dem metaphysisch und dem ethisch Absoluten, aus absoluter Ursächlichkeit und absolutem Endziel (ἀρχὴ καὶ τέλος, Ἄ καὶ Ὦ), kann im vierten und letzten Theile der Gotteslehre (Logik, §. 131 ff.) der Begriff des *wirklichen* Gottes gewonnen werden, von welchem also die Ethik so wenig abhängt, dass vielmehr der Begriff des wirklichen Gottes erst durch die Ethik einen seiner wesentlichen Bestandtheile empfängt. Nur einen solchen Gott erkennen wir als Gott an, welcher mit der Idee des Guten übereinstimmt; einen unsittlichen Gott würden wir nicht glauben, und möchte er durch die erstaunlichsten Wunder bezeugt sein (8). Das Gute ist nicht gut, *weil* es Gott will, sondern Gott will es, weil es *gut* ist. Um so weniger kann die Ethik von anderen, weltlichen, Wirklichkeiten und von ihren Wissenschaften abhängen. Insofern sie aber ebenso, wie alle

anderen Wissenschaften, nur directer als andere, aus dem Einen Urbegriffe des Denkmöglichen hervorgeht — denn Niemand kann von Etwas reden, er denke es denn zuvor —, steht sie mit *allen* anderen Wissenschaften in solidarischer Verbindung, d. h. sie darf keinem gesicherten Ergebnisse anderer Wissenschaften entgegenlaufen. Was endlich die aufsteigende oder realphilosophische Methode anlangt, in welcher jede vereinzelte Wissenschaft darzustellen ist (1, 18), so beginnt in ihr eine jede Wissenschaft ohne alle weiteren Voraussetzungen, also insofern unabhängig, mit Erfassung ihres empirisch vorliegenden Gegenstandes, um erst die Voraussetzungen seines Daseins und seiner Erkenntniss in aufsteigender, zum Urprincip zurückgehender Linie kennen zu lernen.

21.

Oefters begegnet uns neben der Sittenlehre oder Ethik eine besondere *Rechtslehre*, und auch ist gezweifelt worden, ob das *Böse*, das Nichtseinsollende, in die Ethik falle. Nach unserem Begriffe dieser Wissenschaft schliesst sie ebenso das Böse, wie das Recht, nothwendig ein. Das Recht, wie man immer den Begriff desselben fassen möge, ist in jedem Falle ein Inbegriff von Forderungen, also Seinsollendem; auch wenn darunter nur eine *Befugniss* verstanden wird, ist damit die Forderung gestellt, dass die Befugniss gewährleistet, dass ihre Einschränkung verhindert werde. Das Böse aber fällt unter unsern Allgemeinbegriff als Dasjenige, dessen Nichtsein, dessen Verhinderung, *sein soll*. Diesen Allgemeinbegriff, den des Seinsollenden im allgemeinsten Sinne, sehen wir hiernach auf folgende Weise sich erschöpfend in drei oberste Abtheilungen gliedern. Erstens ist darunter enthalten das im positiven Sinne *Gute* oder *Daseinsollende*, sodann Dasjenige, dessen *Nichtsein* schlechthin sein soll, das *Böse*. Die Gegensätze Dasein und Nichtsein aber, als zwei mögliche an einen gedachten Inhalt gestellte Forderungen, erschöpfen noch nicht die einzutheilende Sphäre; denn es sind nicht contradictorische, sondern conträre Gegensätze, welche immer nur die äussersten Grenzbegriffe

einer einzutheilenden Sphäre bezeichnen und deshalb das Gebiet des Mittleren zwischen sich lassen (Logik, §. 86.). Das Mittlere ist in Bezug auf die conträren Gegensätze entweder Ausschliessung beider oder irgendwie Verbindung beider. Die Verbindung, also ein Sowohl-Als auch, ist hier nicht denkbar; man kann nicht von irgend Etwas zugleich das Sein und das Nichtsein fordern, was soviel heissen würde, als dieses Etwas zugleich gebieten und verbieten. Das Mittlere ist sonach in unserm Falle nur als ein Weder-Noch übrig. Wenn weder das Sein, noch das Nichtsein schlechthin sein soll, so *darf Beides sein*, oder so *soll* die *Freilassung beider* sein. Wir gewinnen so zum Guten und Bösen als dritten, die Sphäre schliessenden Begriff den des *unbedingt Seindürfenden*, welches eben, weil es dies ist, nicht verhindert werden darf, also gewährleistet sein soll: den Begriff des *Erlaubten*, der *Befugniss*, des *Rechts*. Andre Rechtsbegriffe, als dieser unser Rechtsbegriff, fallen mit ihrem Inhalte nothwendig in die Sphäre des positiv Seinsollenden, Guten, sind also von dieser Eintheilung gleichfalls mitumfasst. Auch vom Begriffe des *Dürfens* aus können wir diese Eintheilung als erschöpfend darthun. Das Gute, Daseinsollende, ist Das, was *nur dasein* darf, nicht nichtsein; sein conträres Gegentheil, das Verbotene, Böse, ist, was *nur nichtsein* darf, aber schlechterdings nicht *sein*; in der Mitte füllt allen übrigen Raum das *unbedingt* Seindürfende, Erlaubte, welches *Beides* darf, *sowohl sein* als *nichtsein*, dessen Dasein, Ausübung, also ebenso wenig gefordert als verhindert werden darf (Logik, §. 115).

22.

Rücksichtlich der Methode haben wir unsre Ethik, was das wissenschaftliche Endziel derselben anlangt, als eine *philosophische* Wissenschaft bezeichnet, und gezeigt, dass dieses Ziel nur durch Philosophie zu erreichen ist (5). Es giebt aber drei verschiedene Ausgangspuncte, von welchen her ein philosophisches Erkenntnissziel wissenschaftlich gesucht und herangenähert werden kann, und hiernach unterscheiden sich die *realphilosophische* oder aufsteigende Methode, welche von empi-

rischer Erfassung des Gegenstandes anhebt, die *idealphilosophische* oder absteigende, welche aus dem obersten Ableitungsprincipe, dem Grundbegriffe des Denkmöglichen, a priori deducirend verfährt, und die *glaubensphilosophische* oder theologische (Logik, §. 87. 166—194.). Die letztere beginnt durch das psychologische Phänomen eines Glaubens, der den einfachen Thatbestand der Erfahrung überschreitet, ohne doch im Besitze eines, nur durch logisch productives Denken erreichbaren, überempirischen Wissens zu sein. Der Glaube anticipirt dieses Wissen durch das individuelle Gefühl der Unentbehrlichkeit gewisser überempirischer Wahrheiten, deren Inhalt er aus innerer Erfahrung ohne Denknothwendigkeit entnimmt. Organ des Glaubens ist hiernach die sich selbst empfindende Einbildungskraft, die *Intuition*, welche zwischen der receptiven Erfahrung und dem productiven reinen Denken die Mitte hält, und deren höchste glaubenerzeugende Kraft, deren von der Glaubensphilosophie mithin zu Grunde gelegte Gestalt, in der *religiösen* Intuition gegeben ist. In dieser empfindet sich das Individuum in seiner Totalität und von seiner tiefsten Lebenswurzel aus durchdrungen von einem religiösen Glaubensgehalte, der ihm als das Höchste erscheint im ethischen, ästhetischen und theoretischen Interesse in Einem, aber unter Herrschaft des ethischen: solche Intuition ist das Organ des sogenannten *heiligen Geisteszeugnisses*. Den Inhalt dieses Zeugnisses, welcher bei der Allseitigkeit der religiösen Beziehungen stets zu einer vollständigen Gottes- und Weltanschauung sich auseinanderfalten lässt, sucht die theologische oder Glaubensphilosophie durch beweisendes, auf das Urprincip des Denkmöglichen zurückgehendes Denken objectiv zu bewahrheiten. Es giebt also ausser der realphilosophischen und der idealphilosophischen (18) auch eine *theologische Ethik*. Dieselbe ist jedoch ebenso wenig, wie die idealphilosophische, in vereinzelter Darstellung möglich (1); denn sie darf vom Glauben nicht ausgehen, ohne ihn darzustellen und zu rechtfertigen, und gewinnt ihren besonderen Inhalt nur aus dem allgemeinen religiösen Glaubensinhalte.

Erster Abschnitt.

Der Allgemeinbegriff des Seinsollenden.

23.

Von der Erfahrung einer in uns lebenden Vorstellung von Seinsollendem (2), in jenem weitesten Sinne, in welchem das positiv Daseinsollende, das Nichtseinsollende und das Erlaubte, wieder darunter enthalten waren (21), nimmt unsre Wissenschaft ihren Ausgang. Sie fragt nach dem Gehalte und Wahrheitswerthe jener Vorstellung; sie sucht deshalb diesen Gehalt in einen *Begriff* zu fassen, dessen Merkmale, wie dessen Zugehörendes — nach logischer Kunstsprache: dessen Inhalt, wie dessen Umfang — von ihr durchgängig in ihrer denknothwendigen Verknüpfung unter einander und in sich selbst erkannt würden (5). Noch weiss sie Nichts davon, dass und wie jener Vorstellungsgehalt in eine Manchfaltigkeit trennbarer Objecte sich scheiden wird; er steht ihr jetzt nur in einfacher Allgemeinheit vor Augen; sie sucht also zunächst in solcher einfacher Allgemeinheit seinen Begriff.

24.

Was sein *soll* — als solches —, wird betrachtet als noch nicht seiend, nur als möglich. Aber wenn es *unbedingt* gefasst werden sollte (6), so durfte nicht einmal seine Daseinsmöglichkeit, seine Fähigkeit zur Verwirklichung, ihm als bedingend vorausgesetzt werden, nur seine Denkmöglichkeit (9 f.).

Dieses ist also vollständig und genau das Problem unsrer Ethik: mit welchen unter allen denkmöglichen Begriffen ist das Prädicat des Seinsollens, und zwar, mit welchen ist das Prädicat des positiven Daseinsollens, mit welchen das des Nichtseinsollens, mit welchen das des unbeschränkten Seindürfens, nach eigner innerer Nothwendigkeit jener Begriffe in unlöslicher Verbindung? — oder umgekehrt: der denkmögliche Begriff des Seinsollens in der bezeichneten Dreigestalt, — denk*möglich* in dem Nichts ausschliessenden Sinne dieses Worts schon deshalb, weil er gedacht *wird*, also nothwendig auch gedacht werden *kann* (10 f, 20) —, welchen logischen Inhalt hat er, wie hängen darin alle Merkmale nothwendig aneinander, und was Alles gehört in Folge solches Inhalts nothwendig zu dem Umfange dieses Begriffs? — Von diesen beiden Fassungen des Problems (5) ist allein die letztere für unser Unternehmen brauchbar; denn wir sind von vornherein lediglich an den allgemeinen Begriff des Seinsollens gewiesen (1).

25.

Was ist Seinsollen als Eigenschaft eines bloss gedachten Objects? Es ist eine der Bestimmungen, durch welche bejaht wird, dass einem Denkmöglichen eine Veranlassung einwohnt, von der blossen gedachten Möglichkeit zum Sein überzugehen. Im allgemeinsten Sinne ist Veranlassung zum Sein nicht identisch mit der Veranlassung zum positiven Dasein, sondern auch die zum Nichtsein, sowie die zur unbeschränkten Freilassung des Daseins und Nichtseins, ist in jenem allgemeinsten Sinne eine Veranlassung zum *Sein;* denn auch vom Nichtsein und von der Freilassung kann logisch gesagt werden, dass sie *sind*, dass sie *sein* sollen u. s. w., wobei das Wort »sein« die gleiche Allgemeinheit hat, wie in der Copula »ist«, welche ja auch gebraucht wird, um Negationen des Daseins auszusagen (z. B. »dies *ist* vergangen«). Auch Nichtsein und Freilassung sind

insofern Denkmöglichkeiten, nach deren Veranlassung, zu *sein*, gefragt werden kann. Daher sahen wir den allgemeinsten Begriff des Seinsollens sich danach eintheilen, ob das positive Dasein gefordert wurde, oder das Nichtsein, oder Keines von beiden, also die Freilassung (21). Wir konnten dabei auch ausgehen vom Begriffe des *Dürfens*, um durch Einschränkung desselben das gleiche Schema zu gewinnen, indem das Dürfen oder die »moralische Möglichkeit« sich dann eintheilte in diejenige 1) *nur* des Seins, das positive Sein- oder Daseinsollen, 2) *nur* des Nichtseins, das Nichtseinsollen, 3) *beider*, das unbeschränkte Seindürfen, die geforderte Freilassung sowohl des Seins als des Nichtseins.

26.

Es giebt aber verschiedene Arten der Veranlassung eines Denkmöglichen zum Sein, von welchen das Sollen nur Eine ist. Durch Vergleichung mit anderen Arten werden wir die Eigenthümlichkeit des Sollens kennen lernen. Zunächst bietet sich als eine solche andere Art das *Müssen* dar. Auch das Seinmüssen kann logisch in jenem allgemeinsten Sinne gefasst werden, nach welchem es sich eintheilt in ein Seinmüssen 1) des positiven Daseins, 2) des Nichtseins, 3) Keines von beiden, also der Freilassung: das erste heisst *Nothwendigkeit*, parallel dem positiv Daseinsollenden, das zweite *Unmöglichkeit*, parallel dem Nichtseinsollenden, das dritte *Freiheit* oder unbeschränktes *Können*, parallel dem unbeschränkten Dürfen oder der geforderten Freilassung (10). Auch hier können wir ausgehen von dem dritten Gliede dieser Eintheilung, also vom Begriffe des *Könnens*, ebenso wie bei der Eintheilung des Seinsollenden von dem Begriffe des *Dürfens*, um durch Einschränkung desselben das gleiche Schema zu gewinnen, indem das Können oder die sogenannte »physische«, genauer »metaphysische Möglichkeit« sich dann eintheilt in diejenige 1) *nur* des Daseins, die Nothwendigkeit, 2) *nur* des Nichtseins, die Unmöglichkeit, 3) *beider*, die unbeschränkte Freiheit, die Nothwendigkeit der Freilassung sowohl des Daseins als des Nicht-

seins. Wir können hiernach das bis jetzt Gefundene auch in folgender Weise übersehen. Die Veranlassung eines Denkmöglichen zum Sein ist entweder *moralisch* (Sollen) oder *metaphysisch* (Müssen), und hiernach wieder entweder moralische oder metaphysische Veranlassung zum *Dasein* (Daseinsollen, das Gute — Daseinmüssen, das Nothwendige; moralische — metaphysische Nothwendigkeit), entweder moralische oder metaphysische Veranlassung zum *Nichtsein* (Nichtseinsollen, das Böse — Nichtseinkönnen, das Unmögliche; moralische — metaphysische Unmöglichkeit), endlich entweder moralische oder metaphysische Veranlassung zur *Freilassung* des Daseins und Nichtseins (Seindürfen, das Erlaubte oder das Recht — Seinkönnen, das Freie; moralische — metaphysische Freiheit).

Schema.

Das Denkmögliche

muss		soll	
dasein	nichtsein	dasein	nichtsein
(Nothwendigkeit)	— (Unmöglichkeit)	(das Gute)	— (das Böse)
freibleiben		freibleiben	
(Freiheit)		(das Recht)	

Was weder durch Sollen noch durch Müssen veranlasst wäre zum Sein, also in Bezug auf seine metaphysische Herkunft schlechthin frei entstanden, in Bezug auf seine ethische Bestimmung zugleich schlechthin erlaubt wäre, — das heisst das *Zufällige*, welches sonach zwischen die Gruppen des Müssens und Sollens als indifferentes Mittlere gesetzt werden kann.

27.

Sind etwa Sollen und Müssen die einzigen denkbaren Arten einer Veranlassung des Denkmöglichen zum Sein? Dann würden wir durch ihre Vergleichung die Begriffe beider vollständig ihrem Inhalte nach erkennen, im Besondern für unsern Zweck zu dem bereits gefundenen proximum genus auch die differentia specifica des Sollens gewinnen. — Wenn Sollen und

Müssen die einzigen denkbaren Arten jener Veranlassung wären, so müsste der Begriff solcher Veranlassung mit Denknothwendigkeit in der Weise sich eintheilen, dass Sollen und Müssen als die die ganze Sphäre erschöpfenden Artbegriffe hervorgingen. Wir haben also im Begriffe jener Veranlassung nach einer solchen erschöpfenden Zweiheit zu suchen. Da aber die Veranlassung zum Sein sich hier unmittelbar anknüpfen soll an das Denkmögliche, als dessen einwohnende Eigenschaft, so haben wir den Ursprung ihrer Spaltung in Arten im Begriffe des Denkmöglichen aufzusuchen. — Das Denkmögliche nun zeigt in der That, wie jede Art von Möglichkeit, an seinem Begriffe die Doppelheit des *Könnens* und des *Gekonnten* auf; jede Möglichkeit ist *posse possibilia*, d. h. sie bietet der Betrachtung zwei Seiten dar: das *Dass* des Könnens und das *Was* des Gekonnten; das Denkmögliche ist in derselben Weise das, zunächst nur auf die Denkbarkeit beschränkte, *Können* eines *Gekonnten*, die Möglichkeit einer Verwirklichung, wenn auch nur einer Verwirklichung in Gedanken. So lässt das Denkmögliche die doppelte Betrachtung zu 1) seines Könnens, 2) seines Gekonnten, seiner cogitabilia, und in der gleichen doppelten Beziehung kann also nach Veranlassungen zum Sein gefragt werden, die sich an den Begriff des Denkmöglichen knüpfen: sie können sich knüpfen entweder an das *Dass* seines Könnens oder an das *Was*, an den *Inhalt*, des in ihm als denkbar Gesetzten. (Logik, § 122.)

28.

Die Veranlassung zum Sein von *metaphysischer* Art (26) knüpft sich an das *Können*; sie ergiebt sich denknothwendig aus der bestimmten Beschaffenheit eines vorhandenen Könnens. Die metaphysische Veranlassung zum positiven Dasein, ausschliesslich aller Möglichkeit des Nichtseins, also die *Nothwendigkeit*, ist gegeben in einem Können, dessen Object lediglich das positive Dasein ist, in einem einseitigen Können, welchem die Möglichkeit des Nichtseins abgeht. Die metaphysische Veranlassung zum Nichtsein, ausschliesslich aller Möglichkeit

des Daseins, also die *Unmöglichkeit*, ist gegeben in einem Können, dessen Object lediglich das Nichtsein ist, in einem einseitigen Können, welchem die Möglichkeit des Daseins abgeht, in einer Potenz, welche verurtheilt ist, blosse Potenz zu bleiben, und insofern Impotenz ist. Letzteres wird also bei dem Denkmöglichen dann der Fall sein, wenn sich sein Können lediglich auf die Denkbarkeit beschränkt: das, was *nur* gedacht werden kann, ist eben das real Unmögliche. Wenn dagegen das Können des Denkmöglichen *zugleich* ein Seinkönnen ist, und zwar so, dass das Nichtseinkönnen wegfällt, ist die metaphysische Nothwendigkeit vorhanden. Die metaphysische Veranlassung endlich zum Freibleiben des Daseins und Nichtseins, ausschliessend jede Nöthigung zu einem dieser beiden, also die *Freiheit*, ist gegeben in einem Können, dessen Object sowohl Dasein als Nichtsein ist, in einem allseitigen Können, also an einem Denkmöglichen dann, wenn sein Können ausser dem cogitari posse nicht nur esse posse, sondern zugleich auch posse *non* esse ist. Die metaphysische Veranlassung in allen diesen ihren Arten nennen wir *Ursache*. (Logik, § 120 f.)

29.

Man könnte leicht glauben, dass wir lediglich aus dem sprachlichen Ausdrucke das Recht schöpfen, die metaphysischen Veranlassungen zum Sein als nähere Bestimmungen des *Könnens als solchen*, des *Dass* des Könnens (27), aufzufassen. Weil man vom Unmöglichen sage »es kann nicht«, nur deshalb sei es uns beigekommen, auch das Wesen der Unmöglichkeit in einem dem Können als solchem anhaftenden Mangel zu suchen. Dagegen sei ja ganz offenbar, dass Unmöglichkeit — um bei dieser zunächst stehen zu bleiben — durch den *Inhalt* dessen begründet sei, was man für unmöglich zu halten genöthigt ist, also durch den *Inhalt* des Denkmöglichen, welches in Bezug auf Daseinsmöglichkeit beurtheilt und derselben untheilhaft gefunden wird. Was z. B. das Dasein eines Kentauren unmöglich macht, ist doch sicherlich der *Inhalt* seines Begriffs, kei-

neswegs aber irgend eine, vom Inhalt abgesehen, lediglich am Können, am Gedachtwerdenkönnen, dieses Begriffs haftende Eigenthümlichkeit oder Schwäche, in Folge welcher er eben *nur* gedachtwerden, aber nicht in Existenz übergehen könne. Ebenso werde es wohl auch mit der metaphysischen Nothwendigkeit und Freiheit stehen. Je scheinbarer dieser Einwand ist, um so nöthiger haben wir es, genau auf ihn einzugehen. Wäre er berechtigt, so könnte leicht damit uns jede Aussicht entzogen sein, ausser der metaphysischen noch eine andre Art der Veranlassung, nämlich die ethische, im Absoluten reiner Vernunft begründet zu finden.

30.

Zunächst ist auf alle Fälle festzuhalten, dass nicht nur sprachlich, sondern der Sache nach die metaphysischen Bestimmungen direct nur gewisse Merkmale vom *Können* aussagen, nicht aber von dem gekonnten oder gedachten *Inhalte als solchem*. Solcher Inhalt ist z. B. an dem Kentauren lediglich Das, was seine Doppelnatur als eines Halbmenschen und Halbpferdes angeht, im Unterschiede von anderen gedachten Seinsarten, also die Merkmale: vierbeinig, geschwänzt, mit Menschenbrust und Menschenhaupt u. dgl. Nicht diesem Inhalte wird ein Merkmal zugesetzt oder abgezogen, wenn seine Fähigkeit, verwirklicht zu werden, seine Unmöglichkeit oder metaphysische Nothwendigkeit, beurtheilt wird, sondern von diesem *gesammten* Inhalte, so, wie er ist, ohne dass er dabei irgendwie verändert oder in sich noch näher erkannt würde, wird das Verhältniss zur Seinsmöglichkeit näher bestimmt, wenn ausgesagt wird, ob er dasein *kann*, *nicht* kann, oder vielleicht *muss*. Es wird dabei der gedachte Inhalt gleichsam als geschoben oder zurückgehalten oder freigelassen vorgestellt von einer hinter ihm liegenden Macht; diese Macht eben ist das Mass und die Art der solchem Inhalte zukommenden Daseinsmöglichkeit. Der Nerv jenes Einwandes nun (29) liegt in der Behauptung, dass Mass und Art des Könnens, das bestimmte metaphysische Merkmal des Könnens, dem gedachten

Inhalte immer nur aus seinen eignen, inhaltlichen, Merkmalen fliesse: so dass also dieser Inhalt rücksichtlich seines Seinkönnens nicht von jener angeblich hinter ihm liegenden Macht, sondern umgekehrt diese Macht von *ihm* abhängig sein würde, also nicht hinter ihm läge, sondern aus ihm erst folgte.

31.

Sehen wir dieser Behauptung näher auf den Grund, so ergiebt sich vielmehr, dass jeder Versuch vergeblich sein würde, aus dem Inhalte eines Gedachten als solchem, aus dem cogitabile, die Nothwendigkeit, Unmöglichkeit oder freie Möglichkeit seines Daseins ableiten zu wollen. Inwiefern meint man, dass z. B. die Unmöglichkeit des Kentauren im Inhalte dieses Gedankendinges liege? Man findet in diesem Inhalte einen absoluten Widerstreit, eine Selbstzerstörung, Selbstaufhebung, in Folge welcher Nichts übrig bleibt, was dasein könnte. Wir finden nun allerdings in diesem Inhalte die einander in gewissen Beziehungen entgegengesetzten Merkmale von Pferd und Mensch so mit einander verbunden, dass ihre Verbindung und ihr Gegensatz selbst wieder als einander ausschliessende Gegensätze hervortreten. Allein dass dies die Unmöglichkeit begründe des Daseins, oder auch nur des sinnlichen Vorstellens: dies erfahren wir durch blosse Analyse jener Merkmale nicht, so sehr wir diese auch drehen und wenden mögen. Die Unvollziehbarkeit einer durchgeführten sinnlichen Vorstellung eines Kentauren ist vielmehr zunächst eine aus dem Versuche, diese Vorstellung zu vollziehen, sich ergebende Erfahrung von einem Unvermögen unserer Vorstellungskraft, sodann eine Folgerung aus dem allgemeinen Satze: »Widersprechendes ist unvorstellbar«. Ebenso ist die Unmöglichkeit des Daseins eines Kentauren Folgerung aus dem allgemeinen Gesetze: »Widersprechendes ist unmöglich«. Also nicht der Begriffsinhalt des Kentauren als solcher liefert uns das Merkmal seiner Unvorstellbarkeit und Unmöglichkeit, sondern eine Eigenthümlichkeit des *Könnens* ist es, ein *Gesetz* des Könnens, welches in uns die ausgeführte Vorstellung jenes Mischwesens hindert, und wel-

ches in der Daseinswelt die Existenz desselben verbietet. Die Gesetze des *Könnens* sind es, welche zuletzt als *metaphysischer Grund*, als *Ursachen* anzusehen sind für Möglichkeit, Unmöglichkeit oder Nothwendigkeit (d. i. Unmöglichkeit des Nichtseins) einzelner Gedankeninhalte: sie sind eben jene *hinter* diesen Inhalten liegende Macht, von welcher dieselben entweder von der Verwirklichung zurückgehalten, oder in sie hineingedrängt, oder freigelassen werden. Es ist nur Täuschung, wenn wir im *Inhalte* eines Gedachten den Grund seiner metaphysischen Eigenschaften suchen. Nicht im Runden und Viereckten, im *Was* des darin Gedachten, liegt es — um noch ein sehr grelles Beispiel heranzuziehen —, dass der viereckte Kreis unmöglich ist, auch nicht im blossen factischen Gegensatze dieser Eigenschaften zu einander: sondern dies liegt in dem unabänderlichen, an sich nothwendigen Wesen des *Könnens*, sowohl des Denkenkönnens als des daraus abzuleitenden Seinkönnens, bei welchem Wesen es unmöglich ist, Gegensätze gleichzeitig und in der gleichen Beziehung an dem gleichen Objecte zu realisiren oder auch nur vorzustellen. Nicht das *Was* eines gesetzten Inhalts enthält oder giebt jene seine metaphysischen Eigenschaften: sondern diese ergeben sich als Folgen für das *Dass* des Gesetztwerdens aus dem *Dass* eines bestimmten Könnens. Sie sind also im Bereiche des Denkmöglichen nicht Bestimmungen am cogitabile oder *durch* dasselbe, sondern nähere Bestimmungen des cogitari *posse* und Folgerungen aus diesen.

32.

Beiläufig sei bemerkt, dass die namentlich von Kant emporgehobene und ausgeführte Verwahrung dagegen, dass *Dasein* jemals Prädicat sein könne, — womit der alte ontologische Gottesbeweis gestürzt ward — ihre eigentliche Wahrheit in der hier ausgeführten Trennung zwischen dem cogitabile und seinem posse hat. Die berühmten hundert vorgestellten Thaler Kants sollen nach ihm nicht weniger Merkmale als die hundert wirklichen Thaler, und durchaus nur dieselben

Merkmale mit diesen enthalten. Dies ist nicht vollkommen wahr; denn wenn dabei nicht gemeint sein soll, dass die »wirklichen« Thaler, indem wir von ihnen reden und urtheilen, doch auch nur »vorgestellte« sind, also eigentlich immer nur vorgestellte mit vorgestellten verglichen werden, — wenn vielmehr ernstlich ein Unterschied festgehalten wird zwischen Vorgestelltem und Wirklichem: so muss dieser Unterschied auch in die Merkmale der beiderseitigen Objecte miteingehen. Dagegen ist vollkommen wahr, was Kant eigentlich gegen den ontologischen Beweis sagen wollte, nämlich, dass die *Nothwendigkeit* des Daseins, das Sein*müssen*, nicht aus einer Analyse des im Gottesbegriffe gedachten Inhalts gewonnen werden kann, in dem Sinne, dass daraus die wirkliche Daseinsnothwendigkeit eines wirklichen Gottes folgte. Der alte ontologische Gottesbeweis fehlte, indem er in den inhaltlichen Merkmalen des Gottesbegriffs, in der Vollkommenheit und anderen, die nothwendige Existenz eingeschlossen suchte; so konnte er immer nur finden, dass, wenn wir den Inhalt »Gott« denken, wir die Vollkommenheit, Unabhängigkeit, immerhin auch die nothwendige Existenz denken; aber was nöthigte, jenen Inhalt für etwas mehr als für einen gedachten Gedanken zu halten? Es musste gezeigt werden, dass das cogitari posse des Gottesbegriffs in reiner Vernunft, also die Denkmöglichkeit *überhaupt* so beschaffen ist, dass sie nicht allein das esse posse, sondern auch das non esse *non* posse, die metaphysische Nothwendigkeit der göttlichen Existenz an sich hat, eine Nothwendigkeit, welche dann *hinter* dem Inhalte des Gottesbegriffs nöthigend waltet, nicht *in* diesem Inhalte. Mit andern Worten: es musste das Absolute reiner Vernunft, die Denk- oder Urmöglichkeit *selbst*, als Daseinsursache, als metaphysischer, ewig nothwendiger Entstehungsgrund der wirklichen Gottheit aufgewiesen, die Existenz Gottes aus jenem Urgrunde *selbst*, aus *seiner* Beschaffenheit, nicht aus dem Begriffsinhalte der Gottheit, mit Nothwendigkeit deducirt werden.

33.

Manche leichter bemerkbare Eigenthümlichkeiten der metaphysischen Verhältnisse, der Ursachverhältnisse, namentlich im Bereiche der äusserlichen Erfahrung, im Bereiche des körperlichen Geschehens, werden uns in überraschender Weise erhellt, nachdem wir den Quell aller Causalität in metaphysischem Sinne, der auch im physischen Geschehen der Sinn der darin waltenden Causalität bleibt, kennen gelernt und sichergestellt haben. — Ueberall, wo es sich um den Nachweis einer metaphysischen oder physischen Causalität handelt, also um den Nachweis einer realen Nothwendigkeit, Unmöglichkeit oder Freiheit, werden wir von dem zu erklärenden, auf seine Ursache zurückzuführenden, als nothwendig, unmöglich oder frei entstanden nachzuweisenden Objecte hinweggewiesen auf Umstände, welche gleichsam *hinter* ihm liegen und eine Macht darstellen, von welcher jene Objecte abhängig, durch welche sie gesetzt oder verhindert oder freigelassen sind. Nicht in den inhaltlichen Merkmalen der zu erklärenden Objecte finden wir die auf sie wirkende reale Causalität, sondern eine *dahinter* liegende Causalität ist es, durch welche vielmehr jene Merkmale erst unweigerlich bestimmt, gleichsam *erzwungen* sind, d. h. es wird ein Zustand des *Könnens* gefunden, aus welchem das Gekonnte erst folgt, nicht umgekehrt. Der Lauf einer Billardkugel nach einem bestimmten Puncte der Tafel sei das zu erklärende Object. Nicht in dem Begriffe solches Laufes und seiner bestimmten Richtung kann die Causalität gefunden werden, welche diesen Lauf bewirkte; sondern die Kugel ward in ein *Können* versetzt, welches anderseits zugleich ein *Nichtkönnen*, ein Nichtanderskönnen, also eine *Nothwendigkeit* war, und dieses *hinter* jenem bestimmten Laufe liegende bestimmt geartete Können oder Nichtkönnen ist es dann, welches die bestimmten inhaltlichen Merkmale des Laufes erst ermöglicht und bewirkt. Diese Merkmale sind in diesem Falle das Was des Gekonnten, das Was eines gedachten Denkmöglichen; nicht aus ihm, diesem Was, also, sondern aus einem irgendwie entstandenen Dass des Könnens und Nichtkönnens, wodurch

gerade dieses bestimmte Was genöthigt wurde, Wirklichkeit zu werden, entspringt hier die Veranlassung zum Sein, wie wir es von jeder metaphysischen Veranlassung behaupten mussten (28). Damit stimmt es denn auch zusammen, dass wir bei dem Fragen nach der metaphysischen Ursache immer unsern Blick in die *Vergangenheit* richten, oder, wie Kant sagt, die wirkende Causalität unter dem »Schema« des zeitlichen Prius vorstellen; diese Vorstellung entsteht, weil wir hier nach dem *Können* fragen für das uns gegenwärtig vorliegende gekonnte und geleistete Object: das Können ist das *begriffliche* Prius und für die schematisirende Vorstellung mindestens, wenn nicht auch für die Wirklichkeit, das *zeitliche* Prius des Gekonnten. Alle diese Bemerkungen aber gewinnen ihre grösste Klarheit und letzte Bewahrheitung erst durch die Vergleichung der metaphysichen Veranlassungen oder Ursachen mit den *ethischen*.

43.

Die ethische Veranlassung zum Sein, welche im Allgemeinen durch unbedingtes »Sollen« ausgedrückt wurde, wie die metaphysische durch »Müssen« (25 f.), finden wir in allen den hier erörterten Beziehungen *entgegengesetzt* der metaphysischen, und zwar so, dass in der That diese beiden Veranlassungsarten sich in die gesammte durch sie eingetheilte Sphäre vollständig theilen, diese Sphäre vollständig decken, indem sie auf die im Begriff des Denkmöglichen liegende Doppelheit des *Dass* und des *Was* (27) sich vertheilen. Während alle metaphysischen Bestimmungen des Daseins (28), die Ursachbestimmungen, nur nähere Bestimmungen und Folgen des *Könnens* eines denkmöglichen Inhalts waren, sind die ethischen Veranlassungen ebenso entschieden und ausschliesslich Bestimmungen am *Inhalte* des Denkmöglichen und Bestimmungen *durch* diesen Inhalt, Bestimmungen, welche im cogitabile selbst liegen, nicht in seinem Können, und deshalb dieses Können auch gänzlich unberührt lassen (9). Die Güte oder das unbedingte Seinsollen eines Denkmöglichen ist eine Eigenschaft seines *Inhalts*, desjenigen Etwas, *welches* gedacht wurde, aber sagt schlechter-

dings Nichts *darüber* aus und hängt nicht *davon* ab, ob das Gedachtwerdenkönnen dieses Inhalts auch Seinkönnen oder vielleicht Seinmüssen sei, oder vielleicht reale Unmöglichkeit einschliesse. Diese metaphysischen Untersuchungen würden, um zu dem Beispiele des Kentauren zurückzukehren, gänzlich wegfallen, wo es sich nur um die Frage handelt, ob es *gut* sei, Kentauren schaffen zu wollen. Hierbei würden vielmehr alle die vorhin (31) zurückgewiesenen *inhaltlichen* Merkmale ausschliesslich in Betracht kommen. Wie der bittere Geschmack einer Frucht zu ihren inhaltlichen Eigenschaften, nicht zum Dass ihres Seinkönnens, so gehört auch z. B. die Schlechtigkeit des Undanks zu dessen inhaltlichen Eigenschaften, neben welchen die metaphysischen Umstände, welche bestimmen, ob Undank möglich, unmöglich, unvermeidlich sei, ganz auf anderem Blatte stehen. Die ethische Veranlassung ist hiernach Veranlassung durch das *Was* des Denkmöglichen. Entgegen der metaphysischen Veranlassung durch *Ursachen* (28) nennen wir die ethische deshalb die Veranlassung durch *Zielvorstellungen*, die *teleologische* Veranlassung. (Logik §. 118 f.)

35.

Wenn nämlich die Veranlassung zum Sein, welche im *Inhalte* des Denkbaren als solchem liegt, gänzlich absehen muss von dem Dass seines Könnens oder Nichtkönnens, von realer Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit, so heisst dies soviel, als dass sie unter der Fiction erfolgt, als wäre rücksichtlich der realen Möglichkeit ganz reine Tafel, unter der Fiction allgemeiner, unbeschränkter *Freiheit*. Nur die *Fiction* solcher Freiheit wird vom Sollen vorausgesetzt; denn das ethische Urtheil, wie wir wissen, kann sich nicht ändern, wenn im Können sich Etwas ändert (9). Aber die Fiction der Freiheit ist nothwendig dadurch gegeben, dass die einzige Voraussetzung der Ethik das Denkmögliche als solches bildet, also von der Ethik alle Bestimmungen hinweggedacht werden, welche das im Begriffe der Denkmöglichkeit liegende Können in Rücksicht auf reale Möglichkeit einschränken. Erst wenn es sich um

praktische Anwendung des Sollens handelt, durch Befehl und Schuldgebung, tritt die Freiheit des Könnens als wirkliche, nicht mehr bloss fingirte Bedingung auf (9). Charakteristisch und fein wählt dann unsre Sprache zum Ausdruck eines Sollens, dem die Anwendbarkeit fehlt, weil das Können fehlt, die Form »es *sollte* sein«. Damit zeigt sie an, dass das ethische Urtheil nicht aufhört, und dass auch die praktische Anwendung desselben fortdauern würde, wenn ihr nicht der Boden von fremder Hand hinweggezogen wäre. Alle Veranlassungen zum Sein nun, welche unter jener Fiction schlechthin unbeschränkter Freiheit lediglich aus dem Inhalte des cogitabile folgen, sind nothwendig Veranlassungen durch *Ziele*. Denn ein gekonnter Inhalt als solcher ist für das freie Können, wenn es denselben verwirklicht, das ihm vorgesteckte Ziel einer Verwirklichungsreihe, in welcher das Können den Ausgangspunct, ein das Ziel sich setzender und danach hinstrebender Wille den ersten Anfang der Fortbewegung darstellt. Die Veranlassung zur Verwirklichung durch die Beschaffenheit jenes Inhalts, bei völliger Freiheit des Könnens, bedeutet soviel als Herbeiführung der *Wahl* eines Endziels um seiner inhaltlichen Eigenschaften willen, demnach Einleitung eines Processes des Geschehens durch die Causalität des *Wollens*, des *Zielstrebens*. Umgekehrt liegt auch im Begriffe der Bestimmung durch Ziele, dass dabei nur der *Inhalt* eines Gedachten, nicht das *Dass* seines Könnens oder Nichtkönnens, das Bestimmende sein kann; denn Können und Nichtkönnen sind, als Grundbedingungen einer Verwirklichungsreihe, lediglich zum Begriffe des Ausgangspunctes derselben, aber auf keine Weise zum Zielbegriffe schlagbar.

36.

So stehen denn metaphysische und ethische, im engern Sinne »causale« und teleologische Veranlassung, Müssen und Sollen, einander entgegen wie die den Begriff der Möglichkeit zusammensetzenden entgegengesetzten Hälften des *Dass* und des *Was* (27). Auch in den bemerkten Nebenbeziehungen (33) bestätigt sich dieses Resultat. Wie die metaphysische Ursache

in Bezug auf den Anfang der Wirkung gleichsam *hinter* demselben oder als *Prius* in dessen *Vergangenheit* lag, so enthält die Zielvorstellung das *Zukünftige* in Bezug auf diesen Anfang oder das örtlich *vor* demselben Liegende. Der Moment dieses Anfangs wird *metaphysisch* veranlasst durch das Prius seines Könnens oder Nichtkönnens; aus diesem Prius folgt nothwendig Das, was in ihm ausschliesslich oder überwiegend liegt; liegt Nichts ausschliesslich oder überwiegend darin, so folgt daraus nothwendig Nichts. Insofern ist die metaphysische Veranlassung *zwingend*: das Können entscheidet unweigerlich über das Sein. Jener Moment des Anfangs wird dagegen *ethisch* oder teleologisch veranlasst durch die inhaltlichen Eigenschaften des vorausgedachten Resultats, Endziels, welches rückwärts wirken will auf das solcher Wirkung als zugänglich fingirte Können. Aber hier kann die Wirkung keine zwingende sein; denn das Können wird nicht alterirt. Daher ist hier eben nur von *Sollen* die Rede. — Und doch liegt eine Art von Nothwendigkeit, eine Art von Causalität, auch im Sollen (16). Worin kann sie bestehen, woher kann sie stammen, hier in der Region reinen Denkens?

37.

Sollen an sich, unbedingtes Sollen, ist Veranlassung zum Sein oder Nichtsein, welche durch den blossen *Inhalt* eines Denkmöglichen, also in der Form einer Zielvorstellung und nicht auf zwingende Weise, gegeben ist. Fehlt noch ein unterscheidendes Merkmal, oder liegen hierin alle übrigen? Das der bedingten Nothwendigkeit, welche im Sollen liegt, scheint zu fehlen. Dann wäre unser genus proximum (25) nicht das proximum gewesen, dieses vielmehr erst durch vorstehende Definition bezeichnet, welcher demnach noch die eigentliche nota specifica — wohl eben jene bedingte Nothwendigkeit — mangelte. Andre teleologische Veranlassungen scheinen in der That von dieser Nothwendigkeit Nichts zu besitzen, z. B. der Reiz des Angenehmen. Von diesem also, unter Anderem, wäre das Sollen durch eine, nun wohl erst völlig specifische, Differenz

zu unterscheiden. Allerdings kann unter Umständen das Angenehme zugleich ein Seinsollendes sein; aber es kann teleologisch wirken, meint man, d. h. das vorgestellte Angenehme kann als Ziel die Veranlassung einer Verwirklichung werden —, auch ohne dass es sein *soll*, und selbst ohne dass es sein *darf*. Diese Art von teleologischer Veranlassung könnte also sogar sich auflehnen gegen die andere. Indessen, wenn wir jedes Sollen, auch jedes nur vermeintliche Sollen hinwegdenken, so bleibt in der That keine *teleologische* Veranlassung nach dem strengen Begriffe derselben mehr übrig. Das angenehme Object enthält an sich, in seinen Inhaltsbestimmungen, keineswegs den Begriff einer Veranlassung zum Sein, welcher ja auf keine Weise im Begriff des Angenehmen *als solchen* gefunden werden kann. Der Reiz des Angenehmen ist vielmehr lediglich dadurch veranlassend, dass irgendein Wesen so geartet war, dass es dem Angenehmen zustreben musste: das Veranlassende liegt also hier in einer metaphysischen Bestimmung. Eine metaphysisch causirte Zwecksetzung ist nicht zu verwechseln mit einer teleologisch causirenden Veranlassung. Die letztere muss als zugehöriges Merkmal *selbst* im Begriffe eines gedachten Inhalts liegen. Ein solches begriffliches Verhältniss aber bringt, als ein logisch nothwendiges, eben jene bedingte Nothwendigkeit mit sich (36), die den Sollbegriffen in diesem Bereiche ausschliesslich eigen ist. Das unbedingte Sollen, im allgemeinsten Sinne (21), ist sonach der Begriff der teleologischen Veranlassung als solcher, nicht nur einer Art derselben, und so war unser proximum genus wirklich das nächste, und unsre Definition bezeichnete bereits im strengsten Sinne das specifische Merkmal.

38.

Aus dem Begriffe teleologischer Veranlassung selbst folgt hiernach jenes Merkmal bedingter Nothwendigkeit. Die unbedingte wäre Müssen. Was fehlt dem Sollen zum Müssen? Wodurch ergänzt es sich zum Müssen? Das Gesollte *muss* sein, *wenn* .... »Wenn Strafe vermieden sein will« — so ergänzt

diesen Satz die niedrigste Empirie. »Wenn Unglück, wenn Unseligkeit, wenn Gewissenspein vermieden werden will« — so ergänzt ihn die höhere Empirie. »Wenn die Wirklichkeit entsprechen will der Idee des Seinsollenden, des Guten« — so ergänzt ihn die Ethik, da sie vom unbedingten, *an sich* Seinsollenden handelt. Wir haben bereits klargelegt, dass das unbedingte Sollen dadurch, dass es auch seinerseits ein bedingtes Müssen ist, nicht den Charakter seiner Unbedingtheit *als Sollen* verliert (12). Diese Art von Unbedingtheit nun eben, welche doch nicht unbedingtes *Müssen* ist, erzeugt jene eigenthümliche Art von Nöthigung, welche dem unbedingten Sollen beiwohnt und doch jeden Zwang ausschliesst. Die Unbedingtheit schliesst hier deshalb jeden Zwang aus, weil sie nicht auf das Können oder Nichtkönnen geht, sondern, ausdrücklich das Gebiet des Könnens unberührt lassend (34 f.), lediglich im *Inhalte* des Denkmöglichen versirt. Aber innerhalb dieser Schranke ist sie dennoch Unbedingtheit; denn sie ist der Ausdruck eines denknothwendigen Verhältnisses, welches innerhalb jenes Inhaltes des Denkmöglichen gewisse Merkmale unlöslich aneinanderknüpft. Die aus der Denkmöglichkeit hervorgehende Denknothwendigkeit reiner Vernunft, wenn sie auf früher gezeigte Weise (26—33) an das Können eines Denkmöglichen die Prädicate des Daseinmüssens oder der Unmöglichkeit oder der Freiheit denknothwendig geknüpft aufweist, ergiebt die Unbedingtheit des realen *Müssens* (in dem weitesten Sinne, in welchem auch die Freiheit als *Nothwendigkeit* der Abwesenheit jedes metaphysischen Zwangs darunter fällt: 26), die *metaphysische* Unbedingtheit; dieselbe Denknothwendigkeit reiner Vernunft, wenn sie mit dem Inhalte eines Denkmöglichen die Prädicate des Daseinsollens oder Nichtseinsollens oder Seindürfens denknothwendig verknüpft zeigt, ergiebt die Unbedingtheit des *Sollens* (in dem entsprechenden weitesten Sinne, in welchem auch das Dürfen als *Gebot* der Entfernung jeder ethischen Nöthigung darunter fällt: 21), die *ethische* oder teleologische Unbedingtheit, welche jeden realen Zwang hiernach aus ihrem Begriffe ausschliesst.

39.

Unbedingtes Sollen, Sollen *an sich*, ist also die Denknothwendigkeit, mit welcher ein gewisser denkmöglicher *Inhalt* — rein als solcher — seinen Eigenschaften gemäss als teleologisch veranlassend gedacht werden muss (34f.) Wir können anstatt dessen auch sogleich sagen: die Denknothwendigkeit, mit welcher ein solcher Inhalt als *Ziel* gedacht werden muss. Denn ist es denknothwendig, einen gedachten Inhalt als *Ziel* zu denken, so heisst dies: es liegt die Aufforderung in diesem Inhalte für die Vernunft, ihn nicht bloss als einen denkmöglichen, sondern auch als einen *zu verwirklichenden* zu erkennen, also das Urtheil zu fällen: er *soll* verwirklicht werden. Die Aufgabe der Ethik ist also hiernach dahin zu präcisiren: es sind die Gedankeninhalte zu finden, zu deren denknothwendigen Prädicaten dies gehört, *Ziele* zu sein. Wir erkennen hieraus den wahren Ursprung des Sollbegriffes der Ethik. Dieser Ursprung ist nicht im äusserlichen Sinne in einem Befehl oder in einer Androhung zu suchen; er liegt vielmehr in dem Bestimmtsein zum Ziele, in dem Charakter, *Ziel* zu sein, welcher einem Denkinhalte von Natur mitgegeben ist. Wir dürfen also bei den ethischen Grundbestimmungen nicht im äusserlichen, realen Sinne die Anschauung eines Befehlenden vor Augen haben, sondern wir werden hier am richtigsten das Wort »Sollen« so verstehen, wie es auch die gewöhnliche deutsche Sprache etwa in dem Falle kennt, wo man fragt: »was soll denn nun werden?« oder »was soll dies?« Nur in solchem Sinne, im Sinne des *Bestimmtseins* zur Verwirklichung, der *immanenten Zielsetzung*, kommt eigentlich das Sollen als Grundbegriff der Ethik vor. Nur in diesem Sinne giebt es ein unbedingtes, ein Sollen an sich. Wenn auch wir es als einen Befehl, nämlich als einen Befehl der reinen Vernunft bezeichnen (12), so kann dies streng genommen nur als bildlicher Ausdruck gelten. — Eine andre Anmerkung dürfte hier gleichfalls am rechten Orte sein. Sind Gedankeninhalte, welche nothwendig als *Ziele* gedacht werden müssen, das unbedingt Seinsollende: wie kann es dann in unsrer Ethik *Mittel*

geben, welchen wir das Prädicat der Güte, des unbedingten Seinsollens, zusprechen? In der That ist ein Mittel nothwendig *an sich* ohne ethisches Prädicat, also an sich niemals ein *unbedingt* Seinsollendes: es erhält die ethische Prädicirung nur und gewinnt Antheil am unbedingten Sollen, indem es mit Denknothwendigkeit unlöslich mitgesetzt ist mit dem Gedankeninhalte des *Ziels*, zu welchem es als Mittel gehört, aber auch nur *soweit* dieser begriffliche Zusammenhang mit dem an sich Guten vorhanden ist.

40.

'Ist unsre Definition geschlossen? Das Sollen verknüpft dreierlei: ein *Subject, welches fordert* — wir haben es erkannt in der, bestimmte denknothwendige Verhältnisse in sich tragenden Denkmöglichkeit, in dem absoluten Ursubjecte, das wir auch die Urvernunft nennen können, und welches der tiefste Wesensgrund Gottes, seine Urmöglichkeit, wie die Urmöglichkeit alles Seienden ist (19f.); — ferner ein *Object, welches gefordert wird* — dieses haben wir bezeichnet durch den Begriff eines denkmöglichen Inhalts, der das nothwendige Merkmal an sich trägt, Ziel zu sein; — endlich ein *Subject, welchem die Forderung auferlegt wird.* Dies Letztere wurde gefunden in der unbeschränkten Freiheit, welche in dem Vernunftsubjecte selbst, als das zum Sollen geforderte Können, fingirt wird (35). Die Urvernunft also ist das Fordernde im unbedingten Sollen, sofern in ihr Denknothwendigkeit liegt; sie selbst ist zugleich das gehorchen Sollende, sofern in ihr das *Dass* eines allgemeinen, für die Ethik als unbeschränkt angenommenen Könnens liegt; und sie selbst ist zugleich das Gesollte, sofern in ihr das *Was* eines Denkbaren liegt, an welchem das Zielsein als Merkmal gesetzt ist. Unsre Definition hat hiernach ihren Gegenstand erschöpft und hat ihre einzige Voraussetzung (20), die Denkmöglichkeit, nach allen ihren Seiten ausgenutzt. Den logischen *Inhalt* des Sollbegriffes kennen wir nunmehr; es kann sich nur noch um seinen *Umfang* handeln (23), auf welchen vorläufig bereits hingewiesen

ist durch die ihn durchschneidende Dreiheit des positiv Daseinsollenden, des Nichtseinsollenden, des Seindürfenden.

41.

Machen wir uns das gefundene Resultat in seiner einfachen Lebenswahrheit anschaulich. Ein unbedingtes »Du sollst!« ertönt in uns. Wir empfinden es als unbedingt, weil wir uns sagen, dass seine verpflichtende Kraft nicht auf einem willkürlichen Befehle ruht, sondern auf einer Idee des ewig, unabänderlich Guten, der selbst eine Gottheit, wenn wir sie glauben und lieben sollen, gehorchen müsste. So würde jenes »Du sollst!« — wenn es Wahrheit hat — uns in Verbindung setzen mit dem Urquell alles Lebens, auch des göttlichen Lebens, mit dem göttlichen Urgrunde. Jene Stimme in uns wäre die göttliche Stimme, aus dem Urwesen geboren, welches der Gottheit selbst zu Grunde liegt. Dieses Urwesen ist die Urmöglichkeit alles Seins. Aber auch vom Unmöglichen, vom Unausführbaren, urtheilt dieselbe Stimme, ob es gut sei, ob nicht, ob es, wenn gleich es nicht sein kann, doch sein *sollte*. Das Urwesen, welches diese Stimme uns zu hören fähig macht, welches in ihr uns anspricht, ist also nicht die Möglichkeit des *Daseins* als solchen, sondern kann nur die allgemeinere, dieser zuvorkommende Möglichkeit des *Denkbaren*, die *Urvernunft* sein. Diese Urvernunft ist das uns Verpflichtende: sie ist der tiefste Punct, das eigentliche wahre Wesen unseres, so oft zu völliger Unerkennbarkeit verschleierten Gewissens, wenn anders der in uns liegende und in unserm Gewissen sprechende Gedanke eines unbedingten »Du sollst« Wahrheit hat. Ob in Wahrheit aus der Urvernunft mit Denknothwendigkeit ethisches Urtheil folge und welches, haben wir im Folgenden zu untersuchen.

42.

Wer verbürgt uns aber, dass, was wir nach *unseren* Denkgesetzen denkmöglich und denknothwendig nennen, in Wahrheit die göttliche, die Urvernunft sei, dass es *an sich selbst* denkmöglich, denknothwendig sei? Dieser Zweifel widerlegte

sich selbst (11). Er setzt den Gedanken voraus an eine Urmöglichkeit, eine Urvernunft, die wir als die wahrhafte bezeichnen, und die wir zweifeln zu besitzen, während wir doch, um an ihr zu zweifeln, eben an sie denken und ihres Begriffes als des Begriffes der *wahren Denkmöglichkeit* uns bedienen mussten; wie wir auch der *Gesetze* dieser unsrer Denkmöglichkeit, der Denkgesetze, als objectiv giltiger uns bedienen, um jenen Zweifel zu denken, um ihn zu unterscheiden von seinem Gegentheile, um ihn durch Gründe zu vertheidigen. Alles kommt nur darauf an, dass wir jenes Besitzes uns *recht* bedienen, dass wir den Begriff der Denkmöglichkeit oder Urvernunft nicht willkürlich mit Merkmalen und Eigenthum ausstatten, sondern erwarten, dass er mit seiner eigenen Nothwendigkeit sich uns weiter erschliesse, wie er sich hier bereits erschlossen bis zu der als Möglichkeit in ihm liegenden Veranlassung durch Zielvorstellungen neben jener anderen durch Ursachen. — Noch ein Bedenken drängt sich auf. Soll etwa durch Ableitung des Guten aus der Urvernunft auch unter den Formen der Motivirung des Willens die durch *bewusstes, bewiesenes Denken* für die einzig sittliche, oder doch beste erklärt werden, so dass all das Beseligende und Erquickende abgelehnt oder herabgesetzt würde, was wir in der lebendigen Lust am Guten, in der Liebe, in der Frömmigkeit empfinden? Wir antworten: wenn die logische Nothwendigkeit als das wahrhaft, in letzter Instanz Verpflichtende erkannt ist, so ist damit nur der tiefste, verborgene Grund aller moralischen Nothwendigkeit aufgezeigt, aber Nichts ausgesagt über die Formen, in welche diese Nothwendigkeit in den Motivirungen unsers Wollens und Handelns sich kleiden darf; Nichts ausgesagt darüber, ob das Denken jener logischen Nothwendigkeit als die Motivirungsform des Willens von grösserem oder geringerem Werthe sei als das vollkräftige Empfinden. Der Frage, welche Motivirungsform die gute, die beste sei, ist hier nicht präjudicirt: mit ihr beschäftigt sich ein späterer Abschnitt.

43.

Definirt muss jeder Begriff werden können, auch der sinnloseste und leerste. Darin also, dass wir das unbedingte Sollen definiren konnten, seine Merkmale angeben konnten durch Bezeichnung der ihm übergeordneten Gattungsbegriffe und seines Unterschieds von den nebengeordneten Arten gleicher Gattung, — darin ist unsrer Ethik noch keine Gewähr für weiteren Inhalt gegeben. Was nützt die gedachte Möglichkeit einer Veranlassung durch Gedankeninhalte, in deren Begriffen es denknothwendig liege, *Ziel* zu sein, wenn eine solche Denknothwendigkeit sich nirgends finden lässt, ja wenn vielleicht es in der Natur der Sache läge, dass ein Ziel immer nur willkürlich, nie denknothwendiger Weise, zum Ziel gesetzt werden könnte? Alles kommt darauf an, ob jener definirte Begriff auch einen *Umfang* habe (40), und welchen; d. h. nachdem wir wissen, was unbedingtes Seinsollen ist, haben wir zu fragen, *was* denn unbedingt seinsolle. Hierauf antwortet von hier ab unsre ganze Wissenschaft. Gegenwärtiger erster Abschnitt aber, der vom Allgemeinbegriffe des Seinsollenden handelt, kann lediglich diesen Allgemeinbegriff in diesem Sinne real zu erfüllen haben. Wir fragen also jetzt, *was* sein solle, in gleicher Allgemeinheit, wie wir vorher untersuchten, was Seinsollen überhaupt sei. Auch hier soll denknothwendig geantwortet werden, d. h. die Antwort soll im Begriffe des Seinsollens selbst liegen.

44.

Unbedingt Seinsollen, im allgemeinsten Sinne (23), heisst: mit logischer Nothwendigkeit als *Ziel* Gedachtwerdenmüssen. Welche Gedankeninhalte sind denknothwendig mit dem Zielbegriffe verknüpft, so dass sie logisch nicht gedacht werden können, ohne diesen Begriff unter ihren Merkmalen zu haben? Von diesen Gedankeninhalten gilt, dass sie verwirklicht werden *sollen*, seinsollen. Um sie zu finden, können wir aber nicht alle denkbaren Gedankeninhalte darauf hin

analysiren, ob etwa der Zielbegriff nothwendig darin geborgen sei. Wir werden also umgekehrt den Zielbegriff darauf hin zu untersuchen haben, ob etwa sein logischer Inhalt nothwendig auf andre Gedankeninhalte führe, die immer nur mit dem Zielbegriff zusammengedacht werden können. Dieser denknothwendige Zusammenhang ist ja ebensosehr für den Zielbegriff bindend, wie für jene anderen Gedankeninhalte; also muss von beiden Seiten darauf zu kommen sein. Das Ausgehen vom Zielbegriff aber bietet den Vortheil der Einfachheit und der Möglichkeit einer erschöpfenden Deduction: wir müssen dadurch auf einmal die gesammte Gattung der mit dem Zielbegriff in jener Weise zusammenhängenden Gedankeninhalte finden; nämlich die Gattung derjenigen Gedankeninhalte, welche den Zielbegriff unvermeidlich in sich schliessen, muss dadurch sich ergeben, dass der Zielbegriff seinerseits als nothwendiges Merkmal dies an sich zeigt, von jenen Gedankeninhalten, und von keinen anderen, eingeschlossen zu werden.

45.

Die Analyse des Zielbegriffs zeigt uns zunächst, dass derselbe die Verwirklichung eines zuvor nur als Möglichkeit Angenommenen, und zwar, dass er diese Verwirklichung als das entschiedene Ende des Wegs ausdrückt, an dessen Anfange eben jene blosse Möglichkeit steht (35). Es muss betont werden, dass im Zielbegriffe als solchem durchaus kein Anlass, nicht einmal eine Aussicht gegeben ist zur Fortsetzung dieses Wegs über jenes Ende hinaus. Der Zielbegriff also setzt ein *vollendetes* Sein, ein Sein, zu dessen Ueberschreitung jeder Anlass und jede Anknüpfung hinweggedacht ist, *sofern* es als Ziel gedacht ist; sonst wäre eben das weitere Sein das Ziel, nicht das erste. Alles, was als Ziel für denselben Weg, für dieselbe Verwirklichungsreihe, noch gedacht werden könnte, müsste in jenes erste »vollendete Sein« bereits aufgenommen sein. Nehmen wir nun den Zielbegriff ganz rein, denken wir also alle beschränkenden, fremden Elemente davon hinweg, welche es mit sich brächten, dass nur an das Ziel eines ein-

zelnen, bestimmten Wegs gedacht würde: so wäre mit dem Zielbegriffe hiernach verbunden der Begriff des *absolut* vollendeten Seins, über welches hinaus keine Fortsetzung irgend welches Verwirklichungswegs mehr zu denken wäre. Bliebe noch eine solche Fortsetzung übrig, so wäre Einiges nur Anfang oder Werden, also nicht Ende der Verwirklichung. Jede Verwirklichung schien ja nach Obigem als Ziel gedacht werden zu können, als Ziel nämlich des Wegs, der von der blossen Möglichkeit ausgeht. Der reine Zielbegriff wäre hiernach nur da gedeckt, wo das All denkbarer Verwirklichungen zu vollendeten Verwirklichungen geworden ist. Und ausdrücklich den Umfang des *Denk*möglichen, nicht bloss des Existenzmöglichen, forderte hiernach der reine Zielbegriff zu verwirklichen; denn wir wissen es längst, dass die Zielgedanken und ihr Sollen nicht vom realen Können abhängen. Ist vielleicht gerade dies eine wesentliche Eigenthümlichkeit, ja der wahre Adel und Stolz der ethischen Vernunft, Unerreichbares, Unendliches, als Ziel zu stecken, damit die Bewegung ewig sei und das Wollen seine ganze Kraft erschöpfe?

46.

Doch wir kümmern uns jetzt nicht um praktische Consequenzen. Wir sind erst dabei, den Zielbegriff in seine Merkmale zu zerlegen, ihn nach seinem logischen *Inhalte* näher kennen zu lernen, um dadurch auf seinen *Umfang* zu kommen. Bis jetzt dürfte dieser Umfang freilich eher ernstlich gefährdet sein, als positiv vorbereitet. Wenn der reine Zielbegriff die Verwirklichung alles Denkmöglichen einschliessen soll, so haben wir uns zu erinnern, dass »Verwirklichung« in diesem Zusammenhange keineswegs nur soviel bedeutet, wie »positives Dasein«. Vielmehr gehört zu den Denkmöglichkeiten auch das Nichtsein. »Sein« oder »Verwirklichung« hat hier den weitschichtigen Sinn der Copula »ist«, in welchem man auch sagen kann: »es *ist* Nichts« oder »hier ist das Nichts, das Nichtsein, verwirklicht« (25). Denkmöglichkeiten sind hiernach sogar neben einander sowohl das Dasein als auch das

Nichtsein eines und desselben Gegenstandes: beide sind in dem allgemeinsten Sinne »denkbar«, in welchem Alles so genannt wird, was überhaupt als Inhalt eines Gedankens auftreten kann (24). Ist demnach in dem bis jetzt gefundenen absoluten Zielbegriffe (45) zugleich Dasein und Nichtsein aller denkbaren Objecte eingeschlossen, so löste sich der absolute Zielbegriff vollständig in Widersprüche auf, wenn jene Bestimmungen endgiltige wären.

47.

Wir fahren in unsrer Deduction fort, um zu sehen, ob es bei diesem Misserfolge bleiben werde. Bis jetzt ist nur eine Seite des Zielbegriffs in Betracht gezogen: die in ihm liegende Vollendung eines Seins, das erst nur möglich war. Aber nicht jedes Ende einer Verwirklichungsreihe kann als solches schon »Ziel« heissen. Wenn ein Körper fällt und schliesslich liegen bleibt, wo er aufgehalten wird, so nennt Niemand, der eigentlich und nicht in Bildern redet, den zuletzt eingetretenen Ruhezustand des Körpers das *Ziel* seines Falles. Ziel ist nicht ein blosser Endzustand als solcher, nicht bloss die Verwirklichung eines Möglichen, sofern sie eben nur *vorhanden* ist, sondern es ist im Zielbegriffe ~~eine~~ Beziehung enthalten des Endes auf den Anfang dergestalt, dass am Anfange der Verwirklichungsreihe die Verwirklichung nicht nur *möglich*, sondern auch *vorgesetzt* war, zur Verwirklichung also geschritten wurde aus *Wahl* und durch *Wille*, und dass im Ziele demnach das Ende der Verwirklichung des Möglichen ausdrücklich *insofern* gesetzt ist, als darin die Uebereinstimmung gesetzt ist mit dem Vorgesetzten, dem Gewollten. Nur aus diesem Grunde waren wir ja berechtigt, die Veranlassung durch Inhaltsbeschaffenheiten eines Denkmöglichen gleichzusetzen der Veranlassung durch *Ziele*, indem dabei ein vorausgenommenes Ende eines Wegs durch seine Eigenschaften bestimmend ward für einen wählenden Willen, der sich dann eben solches Ende zum Ziel seines Strebens setzt (35). Ziel ist also immer nur einem Willen gesetztes, vorgesetztes Ende einer Verwirklichung, und es ist die vorgestellte *Erreichung* dieses Vorgesetzten. Im Zielbegriffe ist

hiernach dieses Erreichtsein des Vorgesetzten ein wesentliches Moment, genauer: die Beziehung der Uebereinstimmung eines vollendeten Seins mit seiner gewollten Verwirklichung. Diese *Beziehung* muss also realisirt sein, wenn das *Ziel* realisirt sein soll; eine Realität wäre nicht *als* Ziel vorhanden, wenn nicht diese Beziehung *an ihr als realisirt* gesetzt wäre. Es bedarf also dazu einer *besonderen* Verwirklichung dieser Beziehung *als solcher*; mit andern Worten: die volle Verwirklichung eines Möglichen ist im Ziele nicht nur überhaupt *vorhanden*, sondern ist vorhanden *in der Eigenschaft als erreicht*. Dies fehlte dort bei dem fallenden Körper: sein Endzustand verwirklicht zwar ein Mögliches, aber es ist daran kein Erreichtsein *als solches* realisirt.

48.

Es genügt hierzu auch keineswegs die blosse Hinzunahme eines vorausgehenden Wollens und Zielstrebens. Gesetzt, ein Stein würde mit der Absicht geworfen, einen bestimmten Punct zu treffen, aber weder der Werfer noch irgendwer hätte jemals Gelegenheit, das Ankommen des Steins mit jener Absicht zu vergleichen: würde dann dieses Ankommen ein erreichtes Ziel genannt werden können im eigentlichen Sinne des Worts? Es fehlte dazu, dass an ihm selbst, an diesem Ankommen, oder irgendwie *mit* ihm, das Erreichtsein *als solches*, die Uebereinstimmung zwischen Wille und Effect *als solche*, realisirt war. Denken wir dies völlig aus, so gewinnen wir überraschend schnell ein bedeutsames Resultat. Wie nämlich kann überhaupt die Beziehung des Erreichtseins *als solche* realisirt werden? Offenbar nur unter Vergleichung zwischen dem Erreichten und dem Vorgesetzten, durch eine Beurtheilung ihrer Gleichheit. Es kann demnach ein Ziel immer nur in einem urtheilenden, also *erkennenden*, *geistigen* Wesen realisirt sein, und ist um so mehr realisirt, je vollständiger, je klarer, je gewisser die Erkenntniss des Erreichtseins ist. Jenes »vollendete Sein«, welches im Zielbegriffe liegt (45), ist also jedesfalls nur soweit *Ziel*, als es *für das Bewusstsein* eines erkennenden Geistes

realisirt ist. In dem Grade, als wir irgendwo von Zielen sprechen, z. B. auch bei Thieren, selbst Pflanzen, werden wir immer einen entsprechenden Grad von Bewusstsein dabei anzunehmen genöthigt sein, oder umgekehrt, wo wir dies nicht wollen, dürfen wir nicht ernstlich von Zielen sprechen.

49.

Wir können dieses Ergebniss jetzt auch so ausdrücken: der Zielbegriff schliesst ein *Für* in sich, oder — nach der ursprünglichen, sinnlichen, vom Werfen oder Schiessen herkommenden Bedeutung des Wortes »Ziel« — ein *Auftreffen* in einem bewussten, geistigen Subjecte, *für* welches eben das Ziel Ziel ist. Aber das Erkennen oder Wissen, das Bewusstsein als solches, ist nicht die einzige Form, in welcher ein *für* das Subject Sein sich zu realisiren vermag. Neben dieser Form ist noch die des *Empfindens* oder *Fühlens* möglich. Im Wissen, können wir sagen, ist ein Object in rein *gegenständlicher* Weise für das Subject vorhanden, in der Empfindung dagegen in *zuständlicher* Weise: dort unter Hingebung des Subjects in reproductiver oder productiver Denkthätigkeit an das durch diese Thätigkeit darzustellende Object, hier unter Erleidung des Objects oder receptiver Hereinziehung desselben in den Lebensprocess des Subjects. Zunächst nun könnte es scheinen, als sei die Bewusstseinsform, das blosse Wissen, hinreichend, um die Forderung zu erfüllen, dass ein vorgesetztes Ziel in der Eigenschaft *als erreichtes* realisirt werde. Aber genauer betrachtet enthält das blosse Bewusstsein eines erreichten Zieles, ohne jede es begleitende und ihm entsprechende Empfindung eines subjectiven Zustandes, durchaus nicht die Realisirung des Erreichtseins *als solchen* für das Subject, wie sie gefordert ward. Jenes Bewusstsein enthält allerdings die Aussage oder das logische Urtheil, dass die im Ziel erreichte Verwirklichung sich deckt mit dem ihr vorausgesetzten Möglichen, welches zu verwirklichen war. Dabei wird aber nichts Weiteres gethan, als ein Denkact vollzogen, in welchem der allgemeine Begriff des sich Deckens oder der Uebereinstimmung zwischen Vor-

gesetztem und Verwirklichtem, d. i. der allgemeine Begriff jenes Erreichtseins, gedacht, und diesem Begriffe sodann der besondere Fall unterstellt wird, weil sich in ihm die Merkmale jenes Allgemeinbegriffs wiederholen. Der Allgemeinbegriff des Erreichtseins kann nicht eine *Realisirung* des Erreichtseins *als solchen* für das Subject vertreten: noch weniger kann er das Erreichtsein eines *besonderen* Zieles, dieses *bestimmten* im einzelnen Falle erstrebten Zieles, für das Subject realisiren. Das Erreichtsein jedes besonderen Zieles ist ein *besonderes* Erreichtsein, und überhaupt ist die *Realität* des Erreichtseins als solchen etwas Anderes als der *Begriff* desselben: ebenso, wie der Begriff des Baums kein wirklicher Baum ist, geschweige denn ein bestimmter, besonderer, *dieser* Baum. Dieses Ungenügen des blossen Bewusstseins oder Wissens für unsern Zweck erhellt am deutlichsten daraus, dass der Unterschied zwischen dem erreichten Ziel und dem verfehlten so gut wie Null würde, wenn das dem Ziele seinen Charakter aufdrückende Moment nur im *Bewusstsein* des Erreichtseins läge. Das Ziel unterschiede sich nämlich dann von seiner Verfehlung lediglich dadurch, dass in dem einen Falle das logische Urtheil vollzogen würde »es ist erreicht«, im andern Fall »es ist *nicht* erreicht«, dass also bei der Verfehlung der Begriff des »Nicht« dem Bewusstseinsinhalte hinzuträte. Sollte dies der ganze Zweck alles Strebens sein, dass die Bewusstseinsform »es ist erreicht« entstehe, ohne dass irgendwelcher andre für das Subject des Strebenden oder des das Ziel Besitzenden in Betracht kommende Unterschied zwischen den beiden Endzuständen der Befriedigung und Unbefriedigung wäre? Durch diese scheinbar selbstverständlichen Erwägungen ist eine einseitige Richtung der Ethik, die nackte Gesetzesmoral, welche das pflichtmässige Handeln als solches zum Selbstzweck erhebt (15), doch erst mit der Wurzel ausgerottet.

50.

Gleichwohl lässt sich das Bewusstsein zur vollen Realisirung des Zielbegriffs nicht entbehren; es ermöglicht allein die Vergleichung zwischen Anfangs- und Endzustand (48). Das

Bewusstsein darf also nicht hinwegfallen; aber es bedarf einer Ergänzung. So fragt es sich jetzt, ob durch Hinzutreten der *Empfindung*, als der allein noch übrigen Form des *für* das Subject Seins (49), das Vermisste sich einfinde. Die Empfindung ist nun in der That das Organ des Thatsächlichen *als solchen* in seinem Dasein *für* das Subject, und die Empfindung ist damit zugleich das Organ für die specifischen Unterschiede dieses Thatsächlichen. Die Empfindung ist also auch Organ des thatsächlichen Erreichtseins als solchen für das Subject, sowohl im Allgemeinen, als in der einzelnen, unterschiedenen Bestimmtheit. Die Empfindung des thatsächlichen Erreichtseins im Allgemeinen ist Gefühl der *Befriedigung*, *Lust*, *Wohlempfindung*, im höchsten Grade *Beseligung;* innerhalb dieser Gattung des Empfindens ist unendliche Besonderung, Gradation, Färbung, Schattirung nach Massgabe der unterschiedenen Bestimmtheit verschiedener erstrebter Ziele möglich; sie ist nicht nur möglich, sondern genugsam als wirklich in Erfahrung gebracht. Wir dürfen also diese Untersuchung mit dem Satze schliessen: im Zielbegriffe liegt nothwendig, dass nur vollendetes Sein als Ziel gedacht werden kann (45), welches zugleich von einem geistigen Wesen als erreichtes Ziel gewusst (48) und als solches mit Befriedigung empfunden, d. i. als *Wohl* empfunden ist. Dieses Resultat haben wir jetzt uns klarer zu machen, indem wir es vor Allem mit der früheren Bestimmung, dass der reine Zielbegriff die absolute Verwirklichung alles Denkmöglichen einschliesse, vergleichen, und an die hieran geknüpften Bedenken (46) heranhalten.

51.

Auch der reine absolute Zielbegriff ist nach dem jetzt näher begrenzten Inhalte des Zielbegriffs an die Bestimmung gebunden, dass er die Verwirklichung des *Wohls*, im Sinne der durch Erreichung eines Erstrebten gewonnenen Befriedigung, einzuschliessen hat. Der Begriff solchen Wohls, als des realisirten Erreichtseins eines Gewollten für die Empfindung, enthält das eigentlich *constituirende* Merkmal des Ziels, das

Merkmal, durch dessen Hinzutreten erst alle weiteren Merkmale, die im Zielbegriffe liegen, sich zu diesem Begriffe zusammenschliessen. Durch dieses neue Merkmal ist also jenes erste (45) zu restringiren, nicht umgekehrt. Es bricht dem Zielbegriffe Nichts ab, wenn dasjenige Denkmögliche unverwirklicht bleibt, dessen Realität nicht jenes Wohldasein wäre; vielmehr wäre ein solches Denkmögliche der Art, dass es *nicht* als Ziel gedacht werden könnte, dass es also zum Nichtseinsollenden gehörte. Der absolute Zielbegriff fordert also nicht, wie wir fürchteten (46), die sich selbst aufhebende Verwirklichung *alles* Denkmöglichen, sondern er fordert nur die absolute Verwirklichung, Allwirklichung, des denkmöglichen Wohls, sofern unter Wohl die Empfindung des Zusammenfallens des Erreichten mit dem Erstrebten verstanden wird. Verwirklichungen, durch welche diese Empfindung, als mit ihnen undenkbar, ausgeschlossen wäre, sind also ausgeschlossen vom Zielbegriff. Wir sehen hierdurch den Zielbegriff sich gleichsam in zwei Hälften scheiden: die eine Hälfte nimmt das constituirende Merkmal ein, durch welches das Ziel *Ziel* ist; die andre Hälfte nehmen die übrigen nothwendig durch den Zielbegriff gegebenen Gedankeninhalte ein. Wenn jenes constituirende Merkmal im Zielbegriffe das *Ziel* unmittelbar als solches repräsentirt, so enthalten die übrigen Momente die *Mittel*, welche nothwendig sind, um das Ziel zu erfüllen (39). Das Ziel im Ziele ist schlechterdings nur die *Wohlempfindung* des Erreichtseins. Die im Uebrigen dabei verwirklichten Denkinhalte sind streng genommen nur Mittel, nur Wege zum Ziele. Der Allgemeinbegriff des Seinsollenden (43) könnte also niemals anders real erfüllt werden als durch den Begriff jenes allgemeinen, absoluten *Wohls*, und wenn nun jener Allgemeinbegriff sich theilte in ein Seinsollen des Daseins, des Nichtseins und der Freilassung (21), so kann die gewonnene reale Erfüllung des Sollbegriffs in diese Gliederung nur insofern eingehen, als jenes Wohl zu seinen Mitteln hier ein *Dasein* fordert — das Dasein des *Guten* —, dort ein *Nichtsein* — das Nichtsein des *Bösen* —, dort endlich eine *Freilassung* — die Freilassung von *Rechten*.

52.

Der absolute Zielbegriff ist, Alles zusammengenommen, im Obigen definirt durch die Allverwirklichung des Denkmöglichen, sofern durch dieselbe das Befriedigungsgefühl des Erreichtseins mit Bewusstsein realisirt wird. Dies ist der Gedankeninhalt, welcher mit dem reinen Zielbegriffe nothwendig gedacht wird; und da dieser Gedankeninhalt den reinen Zielbegriff *definirt*, also nicht bloss einen Theil dieses Begriffes, sondern diesen *ganz* umfasst, und ihn auch nicht überschreitet, sondern deckt, so dürfen wir auch umgekehrt sagen: mit jenem Gedankeninhalte wird nothwendig der reine Zielbegriff gedacht, d. i. jener Gedankeninhalt drückt das denknothwendige absolute Ziel aus, oder — nach unsern frühern Bestimmungen — das absolut Seinsollende. Das absolut Seinsollende ist jene Allverwirklichung befriedigenden Daseins. Dürfen wir statt dessen vielleicht einfach sagen »das unbeschränkte *Wohl*, *das Wohl schlechthin*?« Wir werden schwerlich irren, wenn wir dies thun. Der Begriff des Wohls, ja der Begriff jeder Lustempfindung, geht zurück auf den Begriff einer als bejaht, als sich erfüllend, empfundenen Tendenz oder Strebung; ebenso wie der Begriff des Wehes, des Schmerzes, auf den einer als verneint, als nicht erfüllt, als gehindert, empfundenen Strebung. Beides steigert sich demgemäss durch den Grad des Bewusstseins, durch den Grad wissender Vergleichung zwischen Erstrebtem und Erreichtem. Wir führen deshalb von hier ab den einfachen Ausdruck ein: das unbeschränkte, vollendete *Wohldasein* ist das unbedingt Seinsollende, das durch die in der Urvernunft denknothwendig liegende immanente Teleologie zum Sein Bestimmte (39).

53.

Die Theilung in das Gute, das Böse und das Recht haben wir hier gleichfalls nur in der Allgemeinheit zu vollziehen, in welcher dieselbe unmittelbar aus dem gewonnenen Allgemeinbegriffe des Seinsollenden hervorgeht. Das Gute ist in diesem

allgemeinen Sinne dasjenige positive Dasein, welches durch die Forderung unbeschränkten Wohls gefordert ist, indem es zur Herstellung dieses Zieles irgendwie als *Mittel* dient (51). Die Unbeschränktheit, Unendlichkeit, des geforderten Wohls verbietet hierbei durchaus, unsre ethische Grundlehre im einengenden Sinne *eudämonistisch*, d. h. *egoïstisch*, zu verstehen. Nicht das Eigenwohl, nicht die eigne Befriedigung des jedesmal ethisch sich bestimmenden Willenssubjectes ist es, was unter dem Begriffe der Befriedigung oder des Wohls als das constituirende Merkmal des absoluten Zielbegriffs erkannt wurde. Vielmehr würde ein wollendes Subject, das ausschliessend seine eigne Befriedigung sich zum Ziel setzte, also dabei ausdrücklich das mögliche Wohl andrer Wesen von seiner Zielsetzung abtrennte, — es würde dieses fremde Wohl dadurch doch als etwas seinem Willen Gleichgiltiges, wo nicht von ihm positiv Verhindertes, in seinen Willen aufnehmen: es würde also, negativ oder positiv, das Nichtsein des fremden Wohles sich zum Ziele setzen, d. h. es würde ein Ziel setzen, von welchem wir gezeigt haben, dass es dem Begriffe des Ziels zuwiderläuft. Das Gute ist das positive Dasein, die positive Verwirklichung der ganzen Unendlichkeit möglicher Wesen, welche Wohl empfinden können, und das Dasein aller positiven Mittel ihres Wohls.

54.

Das Nichtseinsollende, welches man bei genauerer Abwägung das *Böse* nur dann nennt, wenn man es ausdrücklich als Willensinhalt bezeichnen will, dagegen das *Schlechte*, wenn man es nur objectiv als Inhalt falscher Ziele bezeichnet, ohne an den das Ziel setzenden Willen zu denken, — das Nichtseinsollende ist unserm Allgemeinbegriffe des Seinsollenden entsprechend gleich dem Begriffe des *Nichtwohls*, und zerlegt sich demgemäss wieder in 1) das reine Nichtsein, 2) das empfindungslose Sein, 3) das mangelhafte Wohldasein, das in irgend einer Weise beschränkte Wohl, 4) das Uebel. Diese vier Dinge bezeichnen Das, was nicht sein soll, nämlich nicht *an sich selbst* sein soll, d. h. nicht als *Ziel* gesetzt werden

darf. Wenn dennoch eines dieser vier Dinge als Ziel gesetzt wird, so wird ein verbotenes, ein schlechtes Ziel gesetzt, ein solches, das in Wahrheit kein Ziel ist; wir können deshalb sagen: jene vier Dinge sind *Unziele* oder *Missziele*, — wie man eine »Unthat« oder »Missethat« eine That nennt, welche dem wahren Begriffe der That widerstreitet, welcher selbst wieder auf den wahren Begriff des Ziels zurückgeht. Zum Seinsollenden nun in jenem *allgemeinsten* Sinne (23) gehört das Nichtseinsollende, das Böse, insofern, als das *Nichtsein* desselben, seine Verhinderung, Zerstörung, Aufhebung, *sein* soll; denn diese Negation der Negation ist identisch mit dem Inhalte des Begriffs des Seinsollenden, des unbeschränkten Wohls. Die absolute Aufhebung des Nichtwohls, also nicht bloss des Uebels, sondern auch des empfindungslosen Daseins, und des Nichtseins, — ist das unbeschränkte Wohldasein. Insofern wird auch das Nichtsein des Bösen zum *Mittel* bei der Herstellung des absoluten Ziels (51). Ob und in welchem Sinne unter Umständen auch das *Dasein* eines Nichtseinsollenden unter die durch sittliche Ziele geforderten Mittel treten könne: dies ist eine Frage, mit der wir es hier noch nicht zu thun haben. Indessen erhellt schon hier deutlich genug, dass in *dem* Sinne, in welchem wir allein von Seinsollen sprechen, diese Frage nicht nur zu verneinen, sondern geradezu sinnlos ist; denn das Seinsollende bedeutet uns die *Ziele*, die ein Wille sich setzen soll, das Nichtseinsollende die *Ziele*, die er sich nicht setzen darf, und welche *als Ziele* nicht seinsollen.

55.

Zwischen Dem, was dasein soll, und Dem, was nichtsein soll, oder zwischen Dem, dessen Dasein zur Herstellung des absoluten Ziels gefordert ist, und Dem, dessen Nichtsein in dieses Ziel als Mittel eingeht, liegt Dasjenige, welches nur sein *darf*, dessen Dasein also weder, noch dessen Nichtsein, unbedingt für das absolute Ziel als Mittel gefordert ist, dessen *Freilassung* aber eben deshalb als solches Mittel gefordert ist, und mithin auch seine *Gewährleistung*, d. i. die Verhinderung seiner

Verhinderung sowohl, wie seiner Erzwingung. Dies ist das *Recht*, sofern es Jemand *hat*. Man verwechsele damit nicht das Recht, sofern es Jemand *fordert*. Das Letztere soll erzwungen werden; ja in seiner Erzwingung besteht eben die Gewährleistung des Ersteren. Mein Recht *darf* ich geltend machen, und darf es auch *nicht* geltend machen; aber der Andere *soll* mir dies einräumen, und soll unter Umständen dazu gezwungen werden, während ich niemals gezwungen werden darf, von einem blossen Rechte Gebrauch zu machen. In Fällen, wo dies Letztere eintreten dürfte, wäre mein Recht nicht mehr bloss mein Recht, es wäre meine *Pflicht*. Wie aber wird der blosse Mangel einer Verpflichtung und eines Verbots zum *Rechte* der Ausübung einer Handlung, welches diesen Schutz fordert? Wie wird aus dem Nicht*sollen* und zugleich nicht-*Nicht*sollen der positive Begriff einer seinsollenden, einer gebotenen, ja zu erzwingenden Gewährleistung? Das absolute Ziel unbeschränkten Wohls gebietet alle positiven Verwirklichungen, welche diesem Wohl dienen, und verbietet alle entgegenlaufenden Verwirklichungen und Unterlassungen. In einem Falle also, wo weder Gebot noch Verbot dieser Art motivirt wäre, wäre auch kein sittlicher Grund zur Erzwingung oder Verhinderung der fraglichen Handlung vorhanden: denn die Erzwingung würde die Voraussetzung einschliessen, dass die Handlung unbedingt sein *solle*, die Verhinderung, dass sie *nicht* sein solle, und diese falschen Voraussetzungen würde dem fraglichen Willenssubject zugemuthet anzuerkennen. Das Seinsollende ist hier allein die Freilassung, mithin auch die Gewährleistung. Man könnte etwa glauben wollen, dass gerade, wo Unterlassung und Verwirklichung ethisch nicht unbedingt zu fordern sind, es auch freistehe, sie vom Wollenden zu erzwingen oder nicht, ihn daran zu verhindern oder nicht. Allein wodurch könnte solches Vorgehen motivirt sein, wenn es nicht ethisch motivirt wäre, d. h. wenn es nicht ausginge von einem Sollen oder Nichtsollen, welches doch eben hier fehlt? Und wie würde man meinen, dass ein Wille gezwungen oder gehindert werden könne, ohne ihm ein Sollen oder Nichtsollen einzureden, welches doch eben hier nicht vorhanden ist? Es

bleibt also hier bei der Freilassung und Gewährleistung. Diese *soll* sein in solchem Falle. Sie wird dabei nothwendig auch zum Mittel für das absolute Ziel des Wohls (51). Sie bereichert dieses Wohl direct durch die Lust der Freiheit, den Genuss des Rechts, indem das Vernunftwesen die ihm zukommende Stellung und Weise der Auswirkung nothwendig mit Befriedigung empfinden muss. Ueberhaupt aber kann jene Freilassung nur als Mittel und in Bezug auf Mittel des absoluten Wohlziels vorkommen. Denn nur nach diesem Ziele bestimmt sich, was sein soll, was nicht, und was sein darf. Das *höher* zum unbeschränkten Wohl Beitragende nun wird stets unbedingt seinsollen, das *minder* Beitragende wird stets unbedingt nichtsein sollen: also bleibt für das bloss Berechtigte, Erlaubte, nur Sein*dürfende*, lediglich übrig das Gebiet des *Gleichwerthigen*. Jeder Moment des Handelns soll unbedingt ausgefüllt sein mit dem Maximum des Wohlbeitrags: also nur wo mehrere gleichwerthige Handlungen in diesem Betracht möglich sind, kommt ethisch ein Erlaubtsein vor, in dem Urtheile, dass es zwar unbedingt geboten ist, zu *wählen*, aber sowohl die eine als auch die andre Handlung zu wählen erlaubt ist. Hierauf beschränkt sich die Sphäre des in unserm Sinne eingeengten Rechtsbegriffs.

56.

Das Gleichwerthige ist nicht zu verwechseln mit dem *Gleichgiltigen*, sittlich Indifferenten. Letzteres ist nach unseren Prämissen durchaus undenkbar. Denn gleichgiltig wäre ein Dasein oder Nichtsein, welches weder als gut, noch als böse, noch als gemischt aus Beidem bezeichnet werden könnte, welches also nicht in dem Endziele des absoluten Wohls enthalten oder im Stande wäre, demselben als Mittel zu dienen, aber doch auch nicht zum Nichtseinsollenden gehörte, noch zwischen Beidem getheilt wäre, sondern jedes ethischen Prädicats entbehrte. Ein Dasein oder Nichtsein, welches dem Endziele des Guten nicht diente, wäre schon um desswillen vom Charakter des Gegentheils; denn es würde eine Stelle

füllen, welche durch ein Mittel zur Steigerung oder Vermehrung des Wohls besetzt werden könnte. Dagegen ist in Folge der Unbegrenztheit möglicher Combinationen sehr wohl denkbar und erfahrungsgemäss ausserordentlich häufig die sittliche Gleichwerthigkeit verschiedener Handlungen oder Unterlassungen, in Folge welcher in Einem und demselben Momente, in Einer und derselben Lage, Mehreres als gleich gut erscheinen muss, sofern es gleichmässig Mittel zur Erfüllung des rechten Zieles ist, so dass die Willensentscheidung durch die ethischen Gründe nach keiner Seite hin überwiegend bestimmt zu werden vermag. Man denke z. B. an die Wahl zwischen Tagen und Stunden zur Festsetzung eines Termins, zwischen benachbarten Zahlgrössen zur Festsetzung eines Strafmasses oder Preises oder der Anzahl der Mitglieder einer Corporation, zwischen verschiedenen Orten einer Zusammenkunft, zwischen den Möglichkeiten in der Reihenfolge nach einander Eintretender, zwischen einer Menge gleich guter und gleichmässig zu Gebote stehender Exemplare von Werkzeugen zu demselben Gebrauch u. dgl.

57.

Das so häufige Sträuben gegen die Anerkennung sittlicher Gleichwerthigkeit hat keinen haltbaren ethischen Grund. Denn die sittliche Idee ist befriedigt, wenn das durch sie gebotene Ziel gesetzt wird und zu Stande kommt; es ist ihr auf keine Weise hinderlich oder entwürdigend, wenn von Seiten der Seinsmöglichkeit ihr die Kunde kommt, es gebe zu jener Befriedigung nicht nur einen, sondern mehrere Wege. Vielmehr würde der entgegengesetzte Fall überraschen müssen; denn es ist nicht zu erwarten, dass eine Unendlichkeit möglichen Geschehens und Seins nach einem Ziele hin, das doch gleichfalls einen sehr allgemeinen Begriff zum Inhalte hatte, den Begriff des unbeschränkten Seins mit der alleinigen Bestimmung als des Wohldaseins, sich für jedes Wesen werde in eine einfache Reihe ordnen lassen. Jenes Sträuben ist daher nur aus dem praktischen Wunsche zu erklären, den harrenden,

in seiner Wahl gehemmten Willen aus der Unentschiedenheit zu befreien. In der That ist, wie wir wissen (55), die Wahl zwischen Gleichwerthigem sittlich gefordert, weil sonst ein minder Gutes den Moment ausfüllte.

58.

Wie soll aber dieser Forderung einer Wahl genügt werden, wo es an den entscheidenden ethischen Motiven gebricht? Dies ist dann nur möglich dadurch, dass der Wille sich den nirgends fehlenden, nach einer bestimmten Seite hintreibenden *Ursachen*, realen, physischen oder psychischen, zuletzt überall metaphysischen, Ursachen überlässt, oder dass er Ursachen dieser Art zu diesem Zwecke irgendwie hervorlockt, oder auch andre den ethischen Process begleitende Nebenerscheinungen, sei es, dass sie sich von selbst einstellen, oder dass auch sie erst absichtlich hervorgerufen werden müssen, in den Rang von ausschlaggebenden ethischen Motiven willkürlich erhebt. Man denke z. B. an Entscheidungen durch das Loos, an Bestimmungen der Reihenfolge durch das Alphabet, durch Alter, Anciennität, erstes Eintreffen, an Zahlfeststellungen in runder Summe u. dgl. Um der Raschheit und Sicherheit künftiger Entscheidungen willen wird das Entscheidungsmittel thunlichst so zu wählen sein, dass es für die Wiederkehr entsprechender Fälle anwendbar ist, und wird ihm dann diese dauernde Geltung zu verleihen sein. Es ist ethische Aufgabe, auf diesem Wege *Gewohnheiten*, *Sitten*, zu erzeugen, welche jede Verzögerung und Schwankung für immer aufzuheben geeignet sind, ohne dass doch eine Starrheit formaler Consequenz damit gebilligt wäre, welche in der Verschliessung gegen die Möglichkeit besserer sittlicher Einsicht und zweckmässigerer Wahl der Motivirungshilfen bestehen würde. Im Gemeinschaftsleben, in Fällen, wo die Entscheidung des Einzelnen von Einfluss auf Anderer Wohl und Wehe, im Besondern auch von Einfluss auf ihre Freiheit sein könnte, schon da, wo die Wahl zwischen Gleichwerthigem leicht zur Begegnung zweier Berechtigter in Einem Puncte, also zur Unmöglichkeit der Ausführung

und neuer sittlicher Unentschiedenheit führen könnte: — im Gemeinschaftsleben wird in solchen Fällen, und zwar um so mehr, je folgenreicher die Entscheidung sein würde, eine Uebertragung der Wahl an eine entscheidende, die Gemeinschaft als solche vertretende Instanz zum Bedürfniss und zum sittlichen Erforderniss. Darum enthält die Gesetzgebung der Gemeinschaften überall neben rein sittlichen, durch die Idee des Guten absolut und durchgängig bestimmten Geboten und Verboten auch solche, die erst auf dem soeben gezeigten Wege aus ethisch willkürlichen zu ethisch bindenden Bestimmungen geworden sind: *Satzungen*, d. i. rein *positive* oder *historische* Rechtsbestimmungen, genauer Rechts*beschränkungen*, Beschränkungen der Wahl des Individuums zwischen sittlich gleichwerthigen Handlungen. Die sittliche Berechtigung, ja sittliche Unerlässlichkeit eines rein *positiven* Rechts ist hiernach in den angegebenen Grenzen unbestreitbar. Die so entstandene Rechtsbestimmung wird zum unbedingt Seinsollenden, Guten.

59.

Die Erweiterung des Rechtsbegriffs über die Sphäre des Gleichwerthigen hinaus, so dass unter dem Rechte Jemandes Alles verstanden würde, was ihm erlaubt ist, einschliesslich Dessen, was er sogar *soll*, ist logisch nicht anfechtbar, indem Das, was sein *soll*, natürlich auch immer sein *darf* und zu gewährleisten ist. Aber es fehlte an einer passenden Bezeichnung Dessen, was nur sein *darf*, aber nicht unbedingt *soll*, wenn wir die engere Umgrenzung des Begriffs verschmähten. Aus dem erweiterten Wortgebrauche entsteht auch leicht das Missverständniss, als seien selbst die sittlichen Gebote nur historische, positive Rechtssatzungen, und als habe die das Recht durch Satzungen beschränkende Macht auch freie Hand, Unsittliches als Recht einzuführen, unbedingt sittlich Gebotenes zu beschränken. Die sehr übliche Einengung des Rechtsbegriffs auf das physisch *Erzwingbare* hat nur einen äusserlich praktischen Entstehungsgrund, ist also in reine Begriffsbestimmungen nicht aufzunehmen.

60.

Der allgemeine Begriff des Seinsollenden entsprang, wie unsre Definition desselben zeigte, dem Denkmöglichen reiner Vernunft. Der reale Gehalt aber, mit welchem dieser Begriff zu erfüllen ist, ist eine als die Aufgabe aller möglichen Verwirklichungen vorzustellende Gesammtwirklichkeit, zu welcher sich die blosse Denkmöglichkeit gleichsam aus sich herauszubewegen hat, um in einer Reihe von Mitteln (39, 51), unter welchen auch Gleichberechtigung, Gleichwerthigkeit möglich ist (55 ff.), das Endziel des vollendeten Wohldaseins zu erreichen, alles Andere aber als ein nichtzusetzendes Ziel, als das Nichtseinsollende, Böse, in blosser Denkmöglichkeit zurückzulassen oder in dieselbe zurückzudrängen. Hiernach ist die Gesammtgestalt des Seinsollenden in seiner Allgemeinheit die eines *Processes*, des Processes der Allverwirklichung des Denkmöglichen zum Zwecke des absoluten Wohldaseins, unter Zurückhaltung oder Zurückdrängung des gleichfalls in reiner Denkmöglichkeit angelegten und sich aufdrängenden Gegentheils. In diesem Sinne ist *der ethische Process* in concreto der Gegenstand der ferneren Theile unsrer Ethik, und wir haben deshalb den Uebergang zu diesen ferneren Theilen zu suchen, indem wir in diesem ethischen Processe eine denknothwendige erschöpfende Theilung desselben in eine solche Mehrheit von Gegenständen ethischer Beurtheilung aufsuchen, welche dazu angethan wäre, die Haupteintheilung unsrer Wissenschaft von hier ab zu motiviren.

61.

Man könnte diese Haupteintheilung für bereits gegeben halten durch die Dreiheit des Guten, des Bösen und des Rechts oder des Erlaubten, die wir von vornherein im Allgemeinbegriffe des Sollens eingeschlossen fanden. Allein hiergegen ist zu bemerken, dass diese Dreiheit immer nur eine Quertheilung in der Behandlung der einzelnen ethischen Gegenstände motiviren kann. Das Böse, wie das Erlaubte, sind nämlich

zunächst negative Begriffe, das Nichtseinsollende und das weder Gebotene noch Verbotene, welche anders als durch Vergleichung mit dem entsprechenden positiven Begriffe, dem des Guten, überhaupt gar keinen positiven Inhalt, weder im Allgemeinen noch im Besonderen, gewinnen können. Daher folgt in allen einzelnen ethischen Fragen immer nur das bestimmte Böse aus dem bestimmten Guten, und das bestimmte Erlaubte tritt überall nur auf, wo innerhalb eines bestimmten Guten mehrere Möglichkeiten sich als gleichwerthige herausstellen (55 f.). Die Behandlung dieser drei Begriffe mit ihrem Inhalte und Umfange in drei gesonderten Haupttheilen der Ethik würde also das logisch Zusammengehörige trennen und die logische Herleitung nicht wiederspiegeln.

62.

Ausser dieser Dreiheit nun bietet der ethische Process nur noch Eine Gelegenheit zu oberster, allgemeinster Theilung dar. Als Process nämlich schliesst er nothwendig Anfang, Mitte und Ende ein: das Ende ist das ihm vorzusteckende, seine Richtung bestimmende *Ziel*; der Anfang im strengsten Sinne, der Ausgangspunct, ist die *Anlage*, die blosse Möglichkeit, welche in dem Ziele ihre Verwirklichung finden soll; die Mitte bildet das *Werden* dieser Verwirklichung. Eine Eintheilung der Ethik ist hieraus in der That zu ziehen, wenn wir an Stelle der blossen Anlage oder Möglichkeit den *ersten Beginn* des Werdens setzen; denn die blosse Möglichkeit, welches in unserm Falle die blosse Denkmöglichkeit wäre (60), kann von vornherein nicht selbst als etwas ethisch Gefordertes vorkommen, sondern zunächst nur als das allen Forderungen Vorauszusetzende (s. u. §. 67). Wir gewinnen hiernach als die oberste im Begriff des ethischen Processes nothwendig liegende Mehrheit die Dreiheit von *Wille*, *Handlung* und *Werk*, mit welchen Bezeichnungen wir den Beginn, die Mitte und das Ende des ethischen Processes ausdrücken. Wir können dafür auch sagen: ethische *Subjectivität* (Wille), ethische *Objectivität* (Werk), ethisches *Werden* (Handlung).

63.

Eine hierauf zu begründende Eintheilung scheint gefährdet zu sein durch die Reflexion, dass sich *aller* Inhalt der Ethik unter *jeder* dieser drei Formen müsse darstellen lassen. Wäre etwa die Freude an einer äusseren, materiellen Verwirklichung allein *Werk* oder Endziel im ethischen Processe zu nennen, nicht auch die an der Herstellung der Tugend, also der Herstellung des sittlichen *Wollens*, in sich selbst, wie auch in Anderen? Ebenso aber verhält es sich mit dem ethischen *Handeln*: es ist als empfundene, mit Lust zu empfindende normale Wirklichkeit zugleich ein Werk, ein Ziel im ethischen Processe, so sehr es andrerseits vorübergehendes Stadium ist. In der That ist ferner die Lehre vom sittlichen Willen, wie sie zugleich Werklehre war, offenbar auch Handlungslehre: denn das Wollen ist inneres Handeln. Umgekehrt ist das Handeln ebenso auch fortgesetztes Wollen, wie es nach der andern Seite zugleich Werk war. Endlich das Werk, sofern es nur überhaupt noch mit dem ethischen Processe verbunden gedacht wird, also noch hierhergehört, löst sich der genaueren Betrachtung in darstellende und verwerthende Handlungen, in Empfindungen und Erzeugung von Empfindungen auf, und diese Handlungen sind wiederum zuletzt Wollungen oder doch an solche unlöslich gebunden, unmittelbar durch sie bedingt; denn auch das Empfinden ist innere Thätigkeit und seine normale Beschaffenheit hängt an gewollten inneren Thätigkeiten. Auch noch aus einem anderen Grunde kann die gesammte Ethik in allen drei Formen entwickelt werden: ist doch gutes Wollen, vollständig beschrieben, eben dasjenige, welches die rechten Handlungen und Werke zum Object hat, wie auch die rechte Handlung vollständig nicht wird beschrieben werden können, ohne den Willen zu zeichnen, aus dem sie hervorgeht, und das Werk, das von ihr hervorgebracht wird, und wie endlich auch das Werk ethisch immer nur als das von einem bestimmten Willen durch bestimmte Handlungen hervorgebrachte vollständig bezeichnet sein würde.

64.

Aber dennoch durchläuft der ethische Process jene drei Stadien, welche durch Wille, Handlung und Werk bezeichnet werden müssen, nur dass wir jetzt erkannt haben, dass durch jedes dieser Worte an seiner dem Stadium des Processes angemessenen Stelle nur der vorwiegende Gesichtspunct oder die herrschende Bedeutung ausgedrückt ist, worunter die bezeichnete ethische Erscheinung im Zusammenhange des Processes zu stellen ist. Eine der drei Formen für sich allein jedesfalls kann der Ethik nicht genügen, auch nicht zwei; denn alle drei Fragen heischen Antwort: aus welchen *Willensmotiven* soll gehandelt werden? — *was* soll hervorgebracht werden? — *wodurch* soll es hervorgehen? Neutral hierzu ist nur gegenwärtiger erster Theil, der zur Beantwortung jeder dieser Fragen ohne Unterschied die einheitlichen Allgemeinbegriffe darbot. Wenn nun der weitere Fortgang unsrer Wissenschaft sonach unweigerlich auf jene Dreitheilung ihres übrigen Inhalts einzugehen hat, so wird es nach Obigem (63) nur ein Gebot der Zweckmässigkeit sein können, welches uns abhalten muss, die in der Sache liegende Wiederholung der *gesammten* Ethik unter *jeder* der soeben aufgeworfenen drei Fragen wirklich auszuführen, und welches uns auffordert, solche Wiederholung thunlichst zu vermeiden; während andrerseits die absolute Vermeidbarkeit solcher Wiederholungen eben dadurch verneint ist, dass jenes aufgezeigte Ineinander mit begrifflicher Nothwendigkeit sich aufdrängt. So wird unsre Ethik die Sphäre des Wollens, der Motivirung oder des Anfangsstadiums des ethischen Processes, thunlichst nur soweit beschreiben, als die Unterschiede der Willenseigenschaften rein aus dem Begriffe des Wollens *als solchem* sich bestimmen lassen; sie wird ferner die Werke oder Endziele abgelöst denken von der Welt der Motive und der nur vorbereitenden und herstellenden Handlungen, um daraus eine Werklehre von möglichst unterschiedenem Inhalte zu gewinnen; sie wird endlich in die Handlungslehre möglichst nur aufnehmen, was in einem besonderen

Sinne unter den Gesichtspunct des Uebergangs vom Wollen zum Werke, oder des Mittels, fällt.

65.

Die Lehre vom ethischen Wollen oder von der ethischen Subjectivität können wir ganz wohl auch *Tugendlehre* nennen. Ebenso hat der übliche Name »*Güterlehre*« auch für uns sein Recht als Bezeichnung der Lehre von den ethischen Objecten oder Werken; denn da wir im Wohl allein das seinsollende Endziel erkennen, müssen alle ethischen Ziele uns unter den Begriff des *Gutes*, d. h. eben des realisirten Wohles und seiner herzustellenden Mittel, treten. Endlich wird es sich auch motiviren lassen, wenn wir die Lehre vom ethischen Handeln oder Werden, wie gebräuchlich, *Pflichtenlehre* nennen; denn für die blossen Mittel, die oft lästig sind, tritt das reine, nackte Sollen naturgemäss mehr in den Vordergrund, als die Lust und das Wohl, die erst durch sie bereitet werden, also über sie hinausliegen. — Der Anfang des ethischen Processes, Quell und Anstoss für jeden Fortgang desselben, liegt im ethischen *Wollen*, in der Tugend, in der ethischen Subjectivität, zu der wir deshalb aus unsrer allgemeinsten Grundlegung heraus zunächst geführt werden.

Zweiter Abschnitt.

Die ethische Subjectivität.

(Tugendlehre.)

66.

Das unbedingt Seinsollende, das Endziel mit den durch dasselbe geforderten Mitteln zusammengenommen, ist der ethische Process (60). Der Ausgangspunct dieses Processes und das stoffgebende Princip desselben, die Voraussetzung, unter der überhaupt allein von solchem Processe die Rede sein kann, ist das Denkmögliche in seiner ganzen Allgemeinheit, also der Gesammtinhalt der *Vernunft* (10 f. 40 f.), verbunden gedacht mit einem ebenso allgemeinen *Können*, einer allgemeinen Freiheit, als dem Subjecte, an welches die ethischen Forderungen ergehen (35). Dieses also, das allgemeine freie Vernunftsubject, ist das ethische Subject schlechthin, d. h. dasjenige, welches als das Procedirende gedacht wird in der Gesammtdarstellung des ethischen Processes, oder welches in diesem Processe nach Massgabe des Sollens agirend gesetzt wird, sofern dieser Process in seiner *Totalität* in Betracht gezogen ist. Einzelne, untergeordnete, innerhalb des ethischen Gesammtprocesses stehende ethische Subjecte von beschränkterer Art sind nur insoweit einzuführen, als ihr Dasein durch die universelle Idee des Guten, des Seinsollenden, selbst gefordert ist.

67.

Was soll sein? Diese Frage, in absoluter Allgemeinheit gestellt, hiess demnach soviel als: was soll von einem vorausgesetzten allgemeinen, freien Vernunftsubjecte gefordert werden (40)? Man könnte glauben, es sei hier sogleich Gelegenheit, das *Dasein* eines solchen Subjectes, also das Dasein der *Freiheit selbst* als eine ethische Forderung auszusprechen. Wenn der gesammte ethische Process das Seinsollende ist, die Mittel zum Ziel eingeschlossen, so erscheint das Dasein des freien Vernunftsubjectes als das vornehmste Mittel, also gleichfalls, ja vor Allem, als seinsollend. Indessen ist das *Mittel* nicht zu verwechseln mit der *Voraussetzung*. Ein Seinsollen, eine Ethik, ein ethischer Process existirt sicher nur für ein freies Vernunftsubject; nur *wenn* und *wo* ein solches ist, da ist ein ethischer Process. Denn hierunter ist eben nur ein solcher Process zu verstehen, der einem freien Vernunftsubjecte geboten, von ihm gefordert wird. Aber als sein*sollend*, als *gut*, haben wir bis jetzt das Dasein einer freien Vernunft noch nicht erkannt; wir haben nur erkannt, was *für* dieselbe gut ist. Der von uns geforderte ethische Process bedeutet also nur den Process der Verwirklichung Dessen, was *für* eine solche Vernunft das Gute ist. Das Dasein solcher Vernunft, das Dasein der Freiheit, kommt also bis jetzt nur als *Voraussetzung*, aber nicht als *Mittel* des seinsollenden Endzieles vor, und aus dem blossen Vorausgesetztsein in dieser Weise folgt noch keineswegs, dass diese Freiheit auch das beste, geeignetste, demnach *ethisch* zu fordernde Mittel zur Verwirklichung ist. Vielmehr könnte man hier immer noch fragen, ob von dem vorausgesetzten Ursubject, an welches die ethischen Forderungen ergehen, nicht lieber zu fordern wäre, dass es sowohl seine eigne Freiheit aufgäbe, als auch überall unfreie Subjecte schüfe, welche gar nicht anders könnten als gut sein und Gutes thun. Die Antwort auf diese Frage ist am gegenwärtigen Orte unsrer Entwickelung noch keineswegs gegeben.

68.

Die Frage, ob jenes freie Ursubject sein solle, und welcherlei handelnde und wollende Subjecte überhaupt es geben solle, steht nicht unter dem Probleme des gegenwärtigen Abschnitts. Denn sie fragt eigentlich nach daseienden *Objecten*, welche als *Ziele* gewollt, gefordert, geschaffen werden sollen. Wir haben uns hiermit erst im folgenden Abschnitte zu beschäftigen. Die Frage nach der ethischen Subjectivität, welche *hier* aufgeworfen wird, ist eine ganz andere. Sie bezieht sich auf den *Anfang* des ethischen Processes (62): welcher Anfang der Verwirklichung jenem vorausgesetzten Ursubjecte aufzugeben sei, darum handelt es sich hier; und ist nun Anfang der Verwirklichung des Seinsollenden soviel als *Wollen*, so handelt es sich also hier um die Bezeichnung der *Willensbeschaffenheit*, welche dem unbedingten Sollen entspricht. Nach dem Bemerkten scheint aber hier nur die Rede sein zu können vom Willen des Ursubjects, von dem Willen, welcher aus einer universellen und und freien Vernunftanlage hervorgehen soll. Wäre unsre Tugendlehre also gar nicht auszudehnen auf die beschränkten, endlichen Einzelwesen der Schöpfung, die, obwohl nicht in ihrer Anlage universell und absolut frei, dennoch eines Willens, und mithin auch einer guten Willensbeschaffenheit, einer *Tugend*, fähig sind? Wäre unsre Tugendlehre hiernach nicht, was man am meisten in ihr suchen wird, nämlich die Lehre *menschlicher* Tugend? Wir antworten: sobald ein Wollen da ist, so ist ein Umsetzen von blossen Denkmöglichkeiten in zu verwirklichende Ziele vorhanden; also auch beim beschränktesten Willen handelt es sich um den Anfang des Uebergangs aus Denkmöglichem zu Wirklichem. Stellt nun unsre Tugendlehre dar, wie *überhaupt* gewollt werden soll, und *welches* Denkmögliche allein Willensinhalt bilden darf, so deckt sie in dieser ihrer Allgemeinheit zugleich nothwendig die Ausschnitte einzelner Stücke des allgemein möglichen Denk- und Willensbereiches, wie solche für die Betrachtung des endlichen, creatürlichen Willens sich darbieten. Für das Dasein seiner unübersteiglichen Schranken ist kein Wesen verantwortlich; aber

innerhalb dieser Schranken soll es so wollen, wie es überhaupt *gut* ist, zu wollen. Nach dem Antheile, den jedes Einzelsubject am allgemeinen Ursubject, jede Einzelvernunft an der universellen göttlichen Vernunft hat, bestimmt sich sein Antheil am universellen Tugendgebote. Das Nähere hat unsre Ausführung zu zeigen.

69.

Die Unterscheidung zwischen der Beurtheilung der ethischen Subjectivität und der der ethischen Objecte ist wichtig für die Frage der *Zurechnung*. Bezieht sich das Urtheil auf das Dasein und auf die Schranken eines Wesens, von welchen sein *Können* abhängt, so betrifft es dieses Wesen als ein *Object*, d. h. es wird nicht das Wesen *selbst* beurtheilt, sondern vielmehr sein Schöpfer, dessen ethisches Object, dessen Werk es ist. Das beurtheilte ethische *Subject*, rein als solches, ist nur der *Wille* des Wesens im Vergleiche zu den gegebenen Schranken und dem gegebenen Dasein, also zu dem gegebenen *Können* des Wesens. Für dieses Können, für Dasein und Schranken, ist das Subject nicht zu beurtheilen, aber wohl für sein Wollen: »für sein Wollen *kann* es Etwas«, wie unsre Sprache sich tiefsinnig ausdrückt; dagegen »für sein Dasein und seine Schranken *kann es Nichts*«. Für letztere, heisst dies, lag das Können *jenseit* des Subjects, in einem andern dafür verantwortlichen Wesen; für das eigne Wollen des Subjets selbst dagegen lag das Können in ihm selbst. Ethische Zurechnung ist nun eben Beurtheilung des ethischen Subjects als solchen. »Zurechnen heisst: *zur Person rechnen*«. Die Zurechnung trifft also immer nur das eigne *Wollen* des Subjets *rein als solches*. Auch, wenn wir ein Resultat des Willens beurtheilen oder eine Form seines Auftretens im Denken oder Empfinden, eine Bewusstseins- oder Gefühlsweise, so müssen wir, um das Subject *selbst* zu treffen, erst abziehen, was in solchem Resultat oder solcher Form nicht durch das Wollen unmittelbar bedingt war, sondern durch die Schranken des Könnens. Nur was dann übrig bleibt als dem Subjecte, der Person, zugehörig, ist ihr zuzurechnen.

70.

»Ultra posse nulla obligatio« gilt in diesem Sinne. Aber, wenn nun auch das Wollen nicht frei ist, sondern völlig abhängt vom Können? Wir haben früher streng festgehalten (9, 35), dass die ethische Beurtheilung nicht an das Können, überhaupt nicht an metaphysische Bedingungen gebunden sei: sollte dies hier anders werden? — Die ethische Beurtheilung, d. h. doch nur Benennung mit angemessenen ethischen Prädicaten, bleibt auch für den unfreien Willen dieselbe; ebenso, wie wir die Prädicate hässlich und schön, schwarz und weiss, ohne Rücksicht auf die Möglichkeit des Andersseinkönnens ertheilen. Und es bleibt auch dann dabei, dass das *Subject* beurtheilt wird, indem sein *Wollen* beurtheilt wird. Freilich das *Können* ist Resultat eines *hinter* dem Subject liegenden Geschehens, und in diesem Können, wie in Allem, was am Subjecte oder durch dasselbe in Betracht kommt, soweit es von andern Mächten bestimmt ist, lernen wir nicht das eigenthümliche Sein des Subjects, nicht *seine* Qualität, sondern ausser ihm liegende Qualitäten kennen. Die *eigne* Qualität des Subjects als solchen verräth sich nur in seinem Willen; denn der Wille ist eben die ethische Subjectivität zu nennen: keinem anderen Dinge passt dieser Name. Es ist dann eine weiter hinausliegende Frage, wodurch wieder oder von wem diese Willensqualität, diese ethische Qualität des Subjects, *indirect* verursacht oder verschuldet ist. Zurechnen heisst: Etwas als Eigenschaft, Qualität eines Subjects, oder als Folge dieser Eigenschaft bezeichnen. Gerade einem sogenannten »freien« Subjecte, welches also immerdar auch hätte anders wollen und anders handeln können, ist nicht möglich irgend Etwas zuzurechnen: denn es ist eigenschaftslos, kann also weder böse noch gut heissen. — Für uns genügt hier, dass die ethische *Beurtheilung* des Subjects nach seinem Wollen, und nur nach diesem, zu erfolgen hat, ob wir nun den Willen für frei oder für unfrei halten: eine Aenderung kann dies nur nach sich ziehen in der *Behandlung* des Willens.

71.

Aus unserm Allgemeinbegriffe des Seinsollenden, aus dem geforderten Endziele des ethischen Processes, geht in Bezug auf den Willen zunächst hervor, *dass* überhaupt gewollt werden soll, und sodann, *was* im Allgemeinen das zu Wollende ist. Der seinsollende, der *gute* Wille, ist dadurch bestimmt als der auf das unbeschränkte Wohldasein gerichtete, sofern das unbeschränkte, universelle Ursubject die Voraussetzung bildet. Aber auch für das beschränkte, endliche Subject muss in *seiner* Weise die gleiche Bestimmung gelten. Ueberall nämlich, wo entweder ein Wehedasein oder ein beschränktes Wohl oder ein Nichtsein oder empfindungsloses Sein (54) ausdrücklich das Willensziel bildete, wäre der Wille verwerflich. Ist nun in einem beschränkten Können ein Wille erstanden, der ausdrücklich nur bis zu einer bestimmten Grenze, vielleicht nur bis zur Grenze seiner Selbstbefriedigung, das Wohldasein will, jenseits dieser Grenze aber das Nichtwohl zu seinem Willensziel macht, so ist ein solcher Wille offenbar ebenso verwerflich, wie der gleich qualificirte unbeschränkte Wille. Umgekehrt ist der beschränkte Wille ebenso *gut*, wie der unbeschränkte, wenn er mit diesem darin übereintrifft, die *gesammte* Sphäre seines Könnens und Denkens, nicht bloss einen Theil desselben, zu den darin als möglich gesetzten Arten des Wohldaseins in seinen Willenszielen zusammenfassen zu wollen. Es wird freilich praktische, auch sittliche Gründe für ihn geben, manches ihm mögliche Gute dennoch zu unterlassen, d. h. es nicht *selbst* zu thun, wie vor Allem, wenn er einsieht, dass Andere es besser thun können. Aber dies betrifft seinen innersten *Willen*, seine *Gesinnung* nicht. Diese muss, wenn sie soll sittlich gebilligt werden, durchaus frei sein von jedem anderen Willensziel als dem, welches die Allverwirklichung des ihm überhaupt fassbaren Wohldaseins zum Inhalte hat, und muss von diesem Ziele ganz erfüllt sein (53). Dass sich diese Forderung nicht nur auf ein Wohl beziehen darf, welches von dem zu beurtheilenden Willen *selbst* hergestellt werden kann, wird uns am deutlichsten durch den *Neid*. Die ihm entgegen-

stehende das Wohl *gönnende* Gesinnung ist auch ein *Wollen* fremden Wohls, obwohl dabei nicht ins Auge gefasst ist, dass dieses Wohl von dem gönnenden Willen selbst hergestellt werden solle.

72.

Die Tugend ist insofern nur Eine, wie der Begriff des Guten nur Einer: es ist eben die Tugend der *Güte*; Güte und Tugend sind zwei Namen für Eines. Güte, können wir unsern Ergebnissen gemäss sagen, ist *Positivität* des Willens, sowohl rücksichtlich des Dass seines Daseins, als rücksichtlich des Inhalts seiner Ziele. *Negativität* des Willens ist ebenso die einheitliche Bezeichnung der Untugend; daher unsre Sprache gerade in die unbestimmt scheinenden Verneinungen »Unthat, Misswollen, Misshandlung« einen Sinn principiellster Verwerfung legt, so dass wir auch »Unwille« sagen könnten für die principielle Untugend, wenn nicht dieses Wort schon ein Nichtwollen im umgekehrten Sinne, nämlich ein Nichtwollen des Unrechts, bedeutete. Auch die Negativität kann einerseits nur formal, d. h. nur in Bezug auf das *Dass* des Wollens, betrachtet werden, als blosses Nicht-Wollen, vis inertiae, Trägheit, andrerseits inhaltlich, als Wollen des Nichtseins im Allgemeinen oder doch der Beschränkung des Seins und als Wollen des Wehes, als Neid, Abgunst, Bosheit. Die Totalität, gleichsam das Ideal des bösen Willens ist in dem Worte des *Pessimismus* enthalten: — — Alles, was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht, und besser wär's, wenn Nichts entstünde. Mephistopheles ist die wirkende, das Sein hassende, aufhaltende, zerstörende, entstellende Negativität: seine Heimath und sein Ziel die Finsterniss des Nichtseins, sein Element das zerstörende Feuer, sein Wollen sich selbst widersprechend, das wahre Wesen des Willens verleugnend, darum die sich selbst verzehrende, peinvolle, trübe Glut sinnloser Leidenschaft.

73.

Giebt es in der Sphäre der Tugend, des blossen Willens als solchen, ethische *Gleichwerthigkeit*, also eine Stelle für unsern Rechtsbegriff? Das Nichtwollen schon an sich ist verwerflich. Das Gleichwerthige könnte nur im Umkreise der möglichen Willensobjecte des positiven Willens liegen, der das Wohldasein will. Aber dieser Wille ist nur dann der rein positive, gute Wille, wenn er die Unbeschränktheit des ihm denkbaren Wohldaseins will. Diese Gesinnung kann man nur entweder *haben*, oder *nicht* haben: es giebt kein Drittes; der Gegensatz ist hier contradictorisch, nicht conträr. Wer die Eine Tugend, die es im Grunde allein giebt (72), nicht besitzt, der besitzt die Eine Untugend: vorausgesetzt, dass er überhaupt ein ethisches Subject ist. Gleichwerthigkeit ist nur denkbar zwischen *Mitteln* (55), nicht in der Zielsetzung; das *Wollen* aber ist die Zielsetzung selbst. Ein Anderes ist gleichstehende Unvollkommenheit, gleiche Grade von Tugend- und Untugend-Mischung; hierbei ist kein *Recht*, sondern gleiches Unrecht.

74.

Dass überhaupt gewollt werde, ist das erste Gebot, welches aus der Idee des Guten an das Willenssubject ergeht. Damit scheint jedoch nicht allein wenig gewonnen, sondern das Bedenken drängt sich auf, ob dieses Gebot nicht erst seinen Halt empfange durch das zweite, das ihm folgt, und welches fordert, dass nur das Gute, das Dasein in der festgestellten ethischen Bestimmung, das Wohldasein, gewollt werde. Aber keineswegs darf man sagen, so lange es sich nur um die Beurtheilung des ethischen *Subjects* handelt, es sei besser, gar nicht zu wollen, denn das Böse. Gar nicht wollen, hiesse: das Nichtsein wollen, die Nichtverwirklichung; es wäre also mit dem bösen Willen identisch, dessen positivere Gestaltungen in der That darauf zurückgeführt werden können, dass einem bereits Seienden gegenüber sich die Negation fortsetzt, während das allgemeine Nichtwollen die Gestalt des Bösen *vor* allem Sein

repräsentirt. So ist die *Trägheit*, die ethische *vis inertiae*, das Potenzbleibenwollen der Potenz, das ist eben das allgemeine Nichtwollen, recht eigentlich das Urphänomen des Bösen; und ebenso ist dann die *Energie*, die Actualität, der Trieb und Wille zur Verwirklichung des angelegten Seins, das wahrhafte Urphänomen des Guten. Aus dieser nur formal scheinenden Energie, also denn doch aus jenem blossen *Dass* des Wollens, muss daher durch consequente Entwickelung begrifflich und thatsächlich sich alles gute Wollen auch inhaltlich ergeben. Bei voller Energie des in einem Subjecte aus dem Inbegriffe seiner Denkmöglichkeiten hervorbrechenden Wollens lässt sich allerdings nicht einsehen, wie dieses Wollen dem allein denkmöglichen Willensziele, dem Guten, inhaltlich widersprechen könne.

75.

Das überraschende Licht, welches von hier aus auf metaphysische, theologische und psychologische dunkle Gebiete fällt, dürfen wir nicht unbemerkt lassen. Woher das Böse in der Welt des guten Gottes? Wie vermeiden wir den Dualismus der Principien? Woher ein böses Wollen neben einem guten in der Einheit der Menschenseele? Wir antworten: Die Einheit Gottes, wie der Menschenseele, die Einheit des universalen Princips, — ist das potentielle Subject, das Urkönnen, die Urpotenz. Indem in ihrem eignen Begriffe Trieb und Gebot und Nöthigung zum Sein, zur Verwirklichung, also zum Aufgeben ihrer selbst, zur Verwandlung ihrer Potentialität in Actus liegt, ist in ihr der Zwiespalt gesetzt; denn ihr eigner Begriff enthält nicht minder eine gewisse Nöthigung für sie, Das, was sie ist, zu *bleiben*, oder es wieder *werden* zu wollen. So entsteht der Dualismus aus der Einheit des Principes selbst, und darum ist er kein unüberwindlicher. Er dient selbst dem angelegten und zum Sieg zuvorbestimmten Ziele. Denn kein Sein kann bestehen, wenn es nicht eine bleibende Potenz als fortwährenden Fonds des Seins hinter sich behält. Aus dem Bleigewichte des Potenzbleibenwollens nun, das dem ethischen

Processe sich von Anfang anhängt, werden wir die weiteren Verkleidungen des Bösen entstehen sehen und leicht erklären können. Immer trachtet der böse Wille den ethischen Process anzuhalten: er verkleidet sich ins Natursein, in die Sinnlichkeit, um das höhere Sein, das Geistige, in welchem das ethische Ziel erreicht werden soll, zu verderben; er verkleidet sich ins individuelle Sein, in die Selbstheit, um die Allgemeinheit des ethischen Ziels zu vereiteln; er wird endlich, in der Bosheit seines Gefühls, nie siegen zu können, zum allgemeinen Hasse und zur Liebe des Hässlichen und der Lüge und des Schmerzes: das wahrhafte Endziel des Processes, dessen Erreichung er in Wirklichkeit nicht hindern kann, doch immer von Neuem für die Phantasie verrückend, verhöhnend, dem Bewusstsein verschleiernd, verstellend, seine Alleinberechtigung bestreitend durch die Aufstellung und Bethätigung eines gegengöttlichen Ideals, eines umgekehrten Processes. Denken wir parallel zu diesen Entwickelungsphasen des Bösen die des Guten, so sehen wir aus dem einheitlichen und einfachen Grundbegriffe den ethischen Gegensatz klar und vollständig hervorgehen bis zu den Vollbegriffen des Ideals des Guten und des Ideals des Bösen. (Ideal des bösen Willens = Satan, nämlich nur als *Begriff*, nicht als *Existenz* construirt.)

76.

Ist die Energie mit schlechtem Willensinhalt verbunden, so bleibt sie immer der lobenswerthe Bestandtheil in dieser Verbindung; daher das nach dieser Einen Seite Erfreuende, ja in gewissem Sinne Erhabene, das selbst in dem Eindrucke liegen kann, den wir vom Lebensbilde eines energie- und charaktervollen Verbrechers haben Er wäre nicht sittlich besser, wenn er, bei gleichem schlechtem Ziel, minder energievoll, kraftloser, willensschwächer wäre: er wäre dann nur minder gefährlich nach Aussen, aber an und für sich schlechter, zur Schlechtigkeit noch erbärmlich. Etwas Anderes ist eine Schwäche, die ihn in Folge der Anwandlung des Guten überkommt. — Wie sehr aber schon die formale Energie begrifflich den ächten

Gehalt in sich trägt und für ihn zu bürgen scheint, das bezeugt die sprachliche Gewohnheit, im Formellen schon das Inhaltliche für ausgedrückt zu halten, und unsre Geneigtheit, dies in entgegenkommendem Verständniss so anzunehmen. Ein Charakter, ein tüchtiger Mensch, von kräftigem Willen, von Besonnenheit, Selbstbeherrschung, ernst, treu, fleissig, beharrlich, muthvoll, geduldig, selbst gewissenhaft, — sind es nicht Alles Lobsprüche, die, genau genommen, noch Nichts sagen über den Inhalt des Willens, und ohne logischen Fehler auch ausgesagt werden könnten von der vollendeten Verhärtung im Bösen? Aber, wer denkt daran, es sei denn im Scherze.

77.

Nach der grossen Manchfaltigkeit formeller Tugendnamen der Sprache zu schliessen, fordert auch die formelle Grundtugend weitere Auflösung und Betrachtung ihrer einzelnen Seiten. Die Vergleichung ihrer Grade würde zu keinem neuen Begriffe führen. Aber wohl die genauere Betrachtung ihrer Daseinsart. Das Dass des Wollens ist nicht zu denken, ohne dass der gewollte Inhalt sich dem Subjecte vorstellt und auf irgend eine Weise dem Subjecte bindend wird, es anlockt, reizt, fesselt, verpflichtet. Immer noch bleibt das Was hier ausser dem Spiel: es gehört zu dem *Dass* des Wollens auch das *Wie* seines Vermitteltseins, das Wie seiner Verknüpfung und Zusammenstimmung mit dem gewollten Inhalte. Dies führt auf die *Form der Motivirung*. Giebt es auch hier ein unbedingtes positives Sollen? Ist nur Eine Form die rechte?

78.

Der allgemeine Begriff des Seinsollenden fordert nur, dass geschehe, was da sein soll: er scheint der Willkür anheimzugeben, *wodurch* dies geschehe, aus welchen Gründen, in Folge welcherlei Antriebs der Wille sich dazu entschliesse. Allein der Wille und seine Entschlussform sind nicht nur

Mittel, die nach dem Erfolg ihrer Anwendung Lob und Tadel ernten, sondern auch sie sind Seiendes, das an und für sich selbst ethischem Urtheil unterliegt. So haben wir schon das gute Wollen überhaupt, die Tugend, als eine Art von Wohl, als ein empfundenes Sein (und Vielen das Werthvollste, das gedacht werden kann!) den Seinszielen eingerechnet (63): dazu gehört denn auch das *Wie* des Wollens, die Art der Motivirung. Auch dieses Wie ist Verwirklichung eines Könnens, Verwirklichung gewisser Anlagen des Geistes, selbstempfundene Verwirklichung, also ein eigenthümliches Wohldasein; denn jene Motivirungsformen sind gewisse Producte der Seele, Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, durch welche der Wille sich sein Strebziel, sein Gewolltes, vor Augen stellt und von der anlockenden oder moralisch nöthigenden Seite kennen lernt, dadurch sich weiter treibend.

79.

Hiermit ist der allein richtige Gesichtspunct gewonnen zur ethischen Würdigung unterschiedener Motivirungsformen. Ihr verschiedener sittlicher Werth liegt nicht — solange es nämlich nur die Beurtheilung des *Subjectes* gilt — in ihrer Fruchtbarkeit oder Sicherheit in Rücksicht auf die zu erreichenden Erfolge. Dann müssten wir einen Willen sittlich verurtheilen, dem es ein Gott versagt hätte, eine gewisse Form der Motivirung, etwa die durch phantastische Begeisterung, oder die durch den bewiesenen philosophischen Gedanken, in sich ausbilden zu können! Die hochmüthige Härte philosophischer Naturen gegen sogenannte Gemüthsmenschen oder mystisch oder poetisch angelegte Naturen, die selbstgefällige Herabsetzung nüchternen Verstandes und trockener Praxis seitens wärmerer Erregbarkeit, dies und Verwandtes entspringt dem Irrthume, den wir hier zurückwerfen. Die sittliche Beurtheilung des Subjects rücksichtlich seiner Motivirungsformen darf sich nur stützen auf das subjective *Können*, auf die Art der Anlage, und verlangt darum nur dies, aber dies auch mit aller Strenge: das ganze jedesmalige Können des Subjects soll, wie

schon in der Energie überhaupt, so auch in der *Form* des Willenstriebes, *erschöpft* werden. Ist dieses Können in den verschiedenen Subjecten verschieden, so giebt es *für die ethische Beurtheilung des Subjects* — denn ob das *Dasein* solchen verschiedenen Könnens gut sei, ob es für den Schöpfer recht ist, solche Verschiedenheit zu *schaffen*, beurtheilt ein anderer Abschnitt unsrer Wissenschaft (69) —, es giebt dann für die ethische Beurtheilung des Subjects *verschiedenes* Gute in dieser Beziehung: nicht sowohl Gleichwerthiges — wenigstens ist dies hier noch nicht in Rede — jedesfalls aber schickt sich dann Eines nicht für Alle, sondern Jedem ist seine besondere Motivirungsform die für ihn unbedingt seinsollende.

80.

Auf der niedersten Stufe lebendigen Daseins, bei beschränktestem Können, bleibt der Uebergang von Potenz zu Actus nothwendig *formlos*. Wir sprechen dann nicht einmal gern von *Trieb*, geschweige von *Willen*. Doch ist überall, wo eine einheitliche Potenz als Keimpunct lebendiger Selbstentfaltungen angenommen werden muss, auch ein dem Wollen analoger Anfang des Werdeprocesses vorhanden und fordert dazu auf, zu beurtheilen, ob er seine Potenz ausfüllt oder nicht, hiernach ob gut oder schlecht im Sinne der formalen Tugend der Energie (74, 79), kräftig oder unkräftig, gesund oder krank. So gehört diese Beurtheilung in der That in Eine Classe mit der ethischen Beurtheilung des im engeren Sinne so zu nennenden ethischen Subjects: wir sträuben uns nur gegen Benennungen, welche wir da ausschliesslich anwenden wollen und anzuwenden vom Sprachgeiste getrieben sind, wo Trieb oder Wille in eignen Formen, als Empfindung oder Gedanke, gestaltet sind und dadurch als selbständige Lebenserscheinungen auftreten. Jedesfalls, wo das Können ein formloses ist, kann nicht die Rede sein von Forderungen, die sich auf die Form der Motivirung oder auf die Erscheinung eines Inhalts in solcher Form beziehen.

81.

Die nächste Stufe des Könnens ist von solchen Wesen eingenommen, die nur durch *Lust*, aber auf keine Weise durch den Gedanken eines an sich selbst seinsollenden Guten, sich zu motiviren im Stande sind. Denn wo irgend eine Fähigkeit entsteht, die Potenz in sich selbst zu reflectiren und den Inhalt ihrer Triebe gewahr zu werden, da muss das Erste sein, dass überhaupt das *Dasein* der Triebe bemerkt wird; erst nachher lässt sich darüber nachdenken, d. h. nach den Gründen oder der Berechtigung der Triebe und nach dem wahrhaft Guten fragen. Fordert dies Letztere aber eine ganz neue productive Thätigkeit, so auch ein neues Können, dessen Vorhandensein sonach erst die Möglichkeit gewährt, eine höhere Stufe von jener niedern zu unterscheiden, auf welcher letztern nur die Fähigkeit zu jenem thatsächlichen Wahrnehmen, Recipiren, *Empfinden* der Triebe gegeben war. Hier sprechen wir zum ersten Male im strengen Sinne von einem *Triebe* zu Etwas. Empfindung eines zu Etwas treibenden Triebes nennen wir aber Lust zu Etwas, Lust an dem Gegenstande des Triebes, weil dieser Gegenstand dann dem Triebe als ein Gegenstand der *Lust*, der Befriedigung, des Wohlseins des Subjectes erscheint. Einem Wesen, welches nur zu empfinden, aber nicht zu denken fähig ist, ist also die Motivirung durch Lust die einzig rechte, die unanfechtbar sittliche, sein sollende.

82.

Die blosse Empfindung eines Triebs mit dunkelster Vorstellung seines Ziels bereichert und veredelt sich auf einer höheren Stufe des Könnens zur productiven Vorstellung, Abbildung, des begehrten Gegenstandes im Innern des Subjects, wodurch dann wieder im Zurückwirken auf die Empfindung diese immer von Neuem entzündet und stärker erregt wird. Dadurch wird die einfache Lust zur *Freude am Gegenstande*, zur *Liebe*, zuhöchst zum *Enthusiasmus*. Aber auch die edelste und dem Göttlichen verwandteste Form, auch der sittlichste

und erhabenste Inhalt, den diese Form aufnimmt, kann es nicht aufheben, dass wir hier überall noch die Motivirungsform der Lust sehen. Ist damit doch nicht die Eigenlust in dem eingeschränkten, niederen Sinne gemeint, der entsteht, wenn die Lust am eignen Wohle, sich messend an der Pflicht für fremdes Wohl oder an einer möglichen Mitfreude mit Anderen, dennoch dieser Erweiterung oder jenem Soll widerstrebt. Solche Unterschiede kommen hier, wo nur von der Form die Rede ist, überhaupt nicht in Betracht. Die Form aber ist überall die der ersten grossen Gattung, die wir Lust nannten, wo das Motiv liegt in dem Willen des Subjects, seinen Trieb zu bejahen, und dieser Wille angetrieben ist durch eine Missempfindung, die in Wohlempfindung verwandelt sein will, oder durch eine vorausnehmende Wohlempfindung, die durch Fortsetzung ihrer Richtung verstärkt und vor dem Umschlagen in Missempfindung bewahrt sein will. So gehören auch *Mitleid*, auch *Dulderseligkeit* in allen Graden der Ekstase und des Opferwerths, auch *frommes* und aus *Gottesliebe* genährtes Wollen, unter diese Form der Motivbildung.

83.

Hiernach wird es nicht mehr überraschen, wenn wir es aussprechen, dass zu den Geschöpfen, welche nicht anders als in der Form der Lust ihren Willen motiviren *sollen*, auch ein grosser Theil der *Menschen* zu rechnen ist, und wir es daher keineswegs als allgemein menschliche Forderung anerkennen, den Willen durch das *Wissen* des Seinsollenden *als solchen*, oder durch den erkannten Begriff des Guten, *weil* es gut ist, zu motiviren. Streng genommen setzt diese Forderung sogar eine ganz vollendete und unfehlbar bewiesene wissenschaftliche Ethik voraus: so lange diese fehlt, werden ihre Lücken immer durch ein vorausnehmendes Empfinden, durch subjective Lust und Unlust in irgend einer niederen oder höheren Gestaltung — wozu ja auch der Glaube, d. h. die Begeisterung oder die Liebe für Autoritäten, Lust an oder Furcht vor denselben, gehört — auszufüllen sein. Aber auch wo die Ethik vollendet

rläge, würden nicht alle menschlichen Altersstufen, nicht de Geschlechter gleichmässig, nicht alle Völker, nicht jede ndividualität, nicht alle Culturstufen, wie sie gleichzeitig und wie sie successiv in der Menschheit vertreten sind, auf Motivirung durch ethisches Wissen angewiesen und wegen Mangels derselben verurtheilt werden dürfen. Im Vollgefühl schwer errungener Vernunftherrschaft und Einsetzung des reinen Gedankens in sein lange vorenthaltenes göttliches Recht, konnte dieses Recht noch vor weniger als einem Jahrhundert überschritten werden bis zur Barbarei gegen jede Gestalt des *Naiven*, dessen wechselvolle Schönheit im Reiche glücklicher Manchfaltigkeit des Individuellen doch viel schwerer zu missen ist, als die monotone Allgemeinheit des sicheren und vollständigen moralischen Wissens. Die wahre Ethik wird es umgekehrt für Sünde rechnen, die Willensform des Kindes, des Jünglings, des Weibes, des Gefühls- und Phantasiemenschen, des der Natur näherstehenden Volksstammes oder Standes, der jugendlicheren Culturperiode — zu modeln und zu beurtheilen nach einem Können, das fast nur dem nordischen Philosophengreise einer Spätcultur in dem Grade eignen kann, dass es ihm die Verpflichtung auferlegt, sich allzeit durch exacten Moralbeweis zu bestimmen. Die Missgestalt, die Caricatur, und der tiefe innere Unfrieden, welche das in dieser Beziehung falsche Verfahren nach sich zieht, geben den anschaulichen und empfindlichen Beleg für die Richtigkeit unsrer Ansicht, die sich ohnehin aus unsern Grundbegriffen sicherstellt.

84.

Auch der *Autoritätsglaube* als Motiv des Willens gehört in die grosse Classe der Empfindungs- und also auch der Lustmotive. Denn wie geschieht die Wahl oder Ergreifung einer Autorität? Wenn aus Wissensgründen, so bilden diese Gründe das Motiv, und wir würden dann eben nicht von *Glauben* an eine Autorität reden dürfen. Ist es aber Glaube, nicht Wissen, wodurch die Autorität ergriffen wird, so findet eine Ergänzung dessen, was zum Wissen fehlt, durch irgend eine

die Autorität empfehlende Empfindung statt, die dann nur irgend eine Art des Wohlgefallens an jener, Erregung des Triebes zu ihr, Lust an ihr sein kann, wenn nicht Furcht, d. i. der Trieb, einer Unlust zu entfliehen. Auch die *Achtung* ist Lust, ebenso wie die Erhabenheit unter dem Allgemeinbegriffe des Schönen steht. Achtung ist das Gefühl der Bejahung unsrer höchsten, übersinnlichen Triebe durch die Anschauung einer Persönlichkeit, der die Auswirkung gleichartiger Triebe gelungen scheint.

85.

Die formale Tugend der Energie (74) fordert auch von solchen Wesen, deren Können in der Motivirungsform der Lust aufgeht, dass sie dieses Können erschöpfen (79), also in dieser Beziehung nicht in *Schwäche* verfallen. Hiernach ist hier Lob und Tadel bemessen. Das Lustmotiv ist Wohlgefallen an einer Handlung, einem Werk, einem Princip, einer Autorität. Dem *höchsten* Wohlgefallen folgt der Wille. Aber die Einheit jedes Wesens ist zugleich Quell einer Manchfaltigkeit von Trieben, deren jeder seine eigne Lust hat, und deren jeder von den verschiedensten ihm in den Wurf kommenden Objecten auf die verschiedenste Weise und in den verschiedensten Graden erregt und befriedigt wird. Der Einzelbefriedigung des Triebs setzt sich seine Gesammtbefriedigung, die Erhaltung seiner Genussfähigkeit und Fürsorge für seine Lust in aller Zeit, ebenso der Befriedigung der einzelnen Triebe die Gesammtbefriedigung des Wesens in seiner Einheit entgegen. Das höchste Wohlgefallen, die höchste Lust kann hiernach überall nur der Gesammtbefriedigung des ganzen einheitlichen Wesens gelten, welche als Bedingung und Schranke den Lustwerth jeder Einzelbefriedigung von sich abhängig setzt. Diese Gesammtbefriedigung trifft die Totaleinheit des Wesens, also den Punct, in welchem alle seine Anlagen angesammelt liegen; sie wird nothwendig gesteigert durch jede Steigerung dieser Anlagen; sie bezieht sich nicht auf den Moment, sondern auf den dauernden Zustand des Wesens. Dem Wesen werden wir

die Tugend der *Energie*, innerhalb des Lustmotivs, absprechen müssen, wenn es diese seine *totale* und *dauernde* Befriedigung sich durch Nachgiebigkeit gegen eine particuläre und momentane selbst verscherzt, nachdem ihm nur einmal die Totalbefriedigung zur eignen Erfahrung geworden ist. Die Schwäche ist dann Schwäche des *Willens*, also Untugend des *Subjects als solchen*. Die Empfindung der Totalbefriedigung des Subjects in dem angezeigten Sinne nennen wir die *Lust des Gewissens*, die zurathende *Gewissensstimme*, wie die Empfindung des Mangels jener Befriedigung die Unlust des Gewissens, die abmahnende oder strafende Gewissensstimme. Eine andere Thatsache, in der man das Gewissen zu suchen hätte, giebt es nicht. Insofern ist *Gewissenhaftigkeit* oder *Besonnenheit* hier anzuführen als die corrective Tugend des Lustmotivs, gegenüber der entsprechenden Untugend des *Leichtsinns*: obwohl diese Tugend zugleich noch den allgemeineren Sinn der durchgeführten, bewussten, überlegenden *Treue* gegen das im Gewissen ergriffene sittliche Princip hat, auch wo diesem Princip noch die höhere, universelle Rechtfertigung zu Theil geworden ist, welche, über das Lustmotiv hinaustreibend, uns sogleich näher beschäftigen wird.

86.

Schon der Autoritätsglaube steht dieser höheren Motivirungsform, nämlich der durch *Wissen*, dass Etwas sein *solle*, durch Wissen des Guten *als solchen*, ziemlich nahe und eignet sich Elemente von dieser an. Wenn vorher der Wille in jedem einzelnen Falle die Lust des Subjects prüfte und von ihr getrieben handelte, so stellt er in der Autorität bereits ein Princip auf, mit welchem er in jedem einzelnen Falle Uebereinstimmung fordert, die nicht wieder von der subjectiven Lust, sondern von dem erkennenden *Verstande*, sei es noch äusserlich aus der blossen Identität des Gewährsmanns oder überhaupt der Autoritätsquelle, sei es, auf höherem Standpuncte, bei entwickelterer Erkenntnissanlage, aus sachlicher Folgerichtigkeit constatirt wird. Der Gewissenhafte, der schon von

vornherein nur die beste Stunde, das sicherste und ernsteste Gefühl, immerhin unter Vorbehalt möglicher künftiger Sinnesänderung, die Wahl der Autorität entscheiden lässt, gewinnt durch diese Heranziehung objectiver Erkenntniss noch ein mächtiges Erschwerniss des Schwankens hinzu, ein Bollwerk gegen die momentane Unsicherheit des individuellen Gefühls, eine grössere Bürgschaft einheitlicher Charakterbildung. Es ist nicht anzunehmen, dass die gesunde Menschennatur irgendwo die Erhebung auf diese Stufe verweigert: wo das dieser Stufe entsprechende Können einmal zum Bewusstsein gekommen, vielleicht mit pädagogischer Absicht zur Darstellung gebracht ist, da ist Verpflichtung vorhanden zu solcher Erhebung, und überall zu ihrer höchsten im Momente möglichen Art: eigne, bewusste, freie Wahl der Autorität nach eigner Gewissensbefriedigung, in besonnener Liebe und Begeisterung, bleibt aber hier die Grundlage. Darüber hinaus ist der Standpunct der Autorität überhaupt verlassen. Es versteht sich von selbst, dass wir in dieser gesammten Betrachtung ebensowohl unpersönliche Autoritäten, wie Sitte, Zeitgeist, Staatsgesetz, Kirchentradition, als persönliche im Auge hatten.

87.

Am nächsten der Motivirungsform durch Wissen des Guten als solchen ist endlich das Lustmotiv dann gerückt, wenn die Entscheidung des Gewissens zur Wahl eines inhaltlichen sittlichen Lebensprincips oder Ideals führt, das nicht mehr *indirect*, durch eine Autorität, ergriffen ist, sondern *direct*, durch seine unmittelbar die totale Befriedigung des Subjects (85) herbeiführende Beschaffenheit, den Beifall des Subjects gewinnt, und diesem nun zum Quell einer rein erkenntnissmässigen Ableitung seiner ethischen Urtheile und Selbstbestimmungen im Einzelnen wird. Während nun auch hier noch das Princip durch die Empfindung gegeben ist, der Verstand nur secundär als vergleichendes und ableitendes, jedesfalls nicht inhaltgebendes, sondern lediglich formales Vermögen hinzutritt: so gehört eine zweite, dieser symmetrisch entgegen-

gesetzte Mischung der beiden entgegengesetzten Motivirungsformen bereits principiell der *Wissensform* an, wo nämlich diese das Princip und sonach den Massstab des Urtheils liefert, aber noch unfähig, den Stoff von sich aus heranzubringen, diesen noch durch die Lust, beziehentlich Autorität, sich geben lässt, und dann nur begutachtet, abweist, zulässt. Diese beiden Mischgestalten, als einem gewissen Mittelmasse menschlichen Könnens entsprechend, bezeichnen die zwei Haupttypen menschlicher Charakterbildung, unter die wir die Erwachsenen unserer Gattung zumeist vertheilt sehen. Die unter dem Dominium der Wissensform sich bildende Mischform haben wir noch näher entstehen zu sehen.

88.

Vorab entsteht in dem solchergestalt höher entwickelten Bewusstsein die Vorstellung eines Guten oder Seinsollenden, das nicht durch Lust, Wohlgefallen, Autoritätsglaube, Gewissensstimme des Subjects, ihm zum Guten wird, sondern welches unmittelbar durch seine objective Beschaffenheit, durch sein eignes Wesen, durch seinen *Begriff*, der mit seiner eignen unabwendbaren Nothwendigkeit das Merkmal des Seinsollens an sich hat, also *an sich selbst, das Gute ist.* Dieser Begriff hat sein erfassendes Organ im theoretischen, reinen *Denken*, in der philosophischen Abstractionskraft und Kraft der Analyse und Synthese, durch welche Vermögen wir allein im Stande sind, nothwendiges Zusammengehören von Begriffen und Merkmalen zu beurtheilen, begründend anzuerkennen, und Begriffe unanschaubarer Allgemeinheit in uns zu erzeugen. Wo die Potenz solchen Denkens vorhanden, entwickelungsfähig, und in dem *Masse* als dies der Fall, ist eine Verpflichtung da, sie zu entwickeln, und überall, wo sie zum Bewusstsein gekommen, eine Verpflichtung zum Bestreben, durch *Wissen* vom an sich Guten den Willen zu motiviren, durch das gewonnene Wissen die Gefühlsmotive zu controliren, zu ergänzen, nach Befinden zu ersetzen, jedesfalls zu begleiten, und zwar so, dass dem vollendeten Wissen als dem Gewisseren und Sicherern, als dem von

individueller und momentaner Unsicherheit gänzlich befreiten Organe, wo es vorhanden, der Ausschlag übertragen ist. Durch das erregte Wissensorgan wird dann der Zustand der Naivität gebrochen, der Zweifel entsteht, ob das durch die Lust, ja selbst die Lust des Gewissens Empfohlene in Wahrheit das Gute sei, ob das Individuum in seiner Einzelheit und durch seine particuläre Empfindung, Lust und Unlust, auszusagen vermöge, was dem Allgemeinbegriffe des Guten entspricht. Reine Aufhebung des Zweifels aber ist allein das *Wissen*. Auch ist die erregte Wissenspotenz selbst hinzugetreten zu dem *All* der Potenzen (85), aus welchem die Gewissensstimme als Einheit resultiren soll: also ist das Gewissen jetzt selbst nicht mehr vollständig, wenn es noch auf seine bisherigen Elemente beschränkt bleibt. Das alleinige Festhaltenwollen des Lustprincips, ohne Wissensstreben oder sogar gegen dessen Resultate, wird fortan zur Sünde, denn jetzt ist es Einzellust gegen die Totalbefriedigung, Schwäche gegen die volle Energie; die Theorie aber, welche hier nicht mit uns die erste Motivirungsform verlässt, die zweite vielleicht überhaupt leugnet, ist der Irrthum des *Eudämonismus*.

89.

Der Eudämonismus könnte, sich rechtfertigend, uns die Consequenz ziehen wollen, dass auch für uns das Lustmotiv immerdar die Voraussetzung bilde für die Benutzung bewusster und bewiesener Erkenntniss des Guten als solchen zum ethischen Motiv. Denn das Wissen des Guten an und für sich treibt noch nicht an zum Guten: es bedarf dazu des Wollens, der Entschlossenheit, dem Wissen gemäss zu leben, das Gute dem Gegentheile vorzuziehen. Also ist eigentlich dieses Wollen des Guten das zu Grunde liegende Motiv, welches zur Ergreifung jenes Wissens erst hintreibt. Dies ist so richtig, dass wir selbst bald weiteren Gebrauch davon machen werden; und ebenso richtig ist, dass dieser allem Wissen vorangehende Wille keine andre Form haben kann als die Lustform: er ist Lust zum Guten, Lust am Guten; diese Lust muss erst da-

sein, ehe das Wissen Etwas helfen kann. Aber in diese Anerkennung setzen wir nicht den Eudämonismus, sondern darein, in der Lust noch die inhaltliche Quelle für die Entscheidung, *was* gut sei, unbedingt festzuhalten, nachdem doch die Fähigkeit vorhanden, dieses Was auf eine sichrere Weise zu bestimmen. Mit der ersten Regung solcher Fähigkeit hört die naive Sicherheit des Gewissens auf, und, wir wiederholen es, das Gewissen, das nur aus dem *All* der Potenzen resultirt, muss jetzt auch die neu hinzugetretene Potenz abhören, soweit sie der Entfaltung im gegebenen Momente fähig ist. Daher von hier an das Gebot, nach »bestem *Wissen und* Gewissen« zu handeln. — Eine andre Ansicht, die sich selbst wohl auch Eudämonismus nennt und oft so genannt wird von Gegnern, ist dies doch im Grunde nicht. Nämlich die, welche, das volle Recht der Wissensmotivirung anerkennend, die Erkenntniss des Guten gefunden zu haben glaubt, wenn sie das Gute überall in das eigne Wohl des Handelnden setzt. Sie setzt dann das Gute doch in Wahrheit in die Uebereinstimmung mit der allgemeinen Idee des Guten, als deren untrügliches Organ ihr allein das *Erkennen*, d. i. eben der Besitz jenes Allgemeinen als solchen gilt. Diese sich selbst widersprechende Mischansicht ist eudämonisirender Moralismus, ebenso wie etwa ein theoretisches Stehenbleiben bei der von der Lust herkommenden Mischform der Verstandesconsequenz aus Lustprincipien (86 f.) moralisirender Eudämonismus genannt werden könnte.

90.

Der eudämonisirende Moralismus wird meist auch für die Anwendungen seines in der Erkenntnissform erfassten Princips zu der bloss empfundenen Lust und Unlust zurückgreifen und die Erkenntnissform nicht für brauchbar halten für die weitere Durchführung seines Princips. Er hält dann theoretisch Das als das Einzige oder doch Höchste fest, was wir hier zu verzeichnen hatten als die gewissem individuellen Können allein entsprechende Motivirungsform, und als die zweite, welche einen Haupttypus menschlicher Charakterbildung begründet

(87); und umgekehrt kann die solchem Typus entsprechende ethische Theorie immer nur jener eudämonisirende Moralismus sein. Der erregte Wissenstrieb gewinnt einen Allgemeinbegriff des Guten, zunächst einen formalen, bei weiterer Entwickelung auch einen inhaltlichen, ist aber nicht im Stande, diesen Begriff durch seine eigne innere Nothwendigkeit aufzuschliessen und aus ihm erkennend abzuleiten, was gut sei, was nicht. So fehlt es dem Willen von dieser Seite her an Stoff. Er kann sich nur an die andre Seite, an die Empfindung, an die Lust wenden, die wir uns dann wieder in allen den früher verzeichneten Arten und Graden denken mögen (81 f.). Der erkannte Begriff des Guten erhält so nur das Amt, zu prüfen, was der Trieb entgegenbringt: er lehrt nur, ob dieses mit Dem, was sein solle, nach dessen allgemeinen Merkmalen zusammenstimmt, und muss es zulassen, wenn dies der Fall. Aber gar vielerlei, was gleichzeitig in Betracht kommen kann, wird mit jenem Allgemeinbegriff des Guten übereinstimmen; Anderes, was dem Ueberlegenden nur zufällig nicht beikam, wäre vielleicht sogar noch besser als Das, was sich ihm darbot. Der unentwickelte Begriff des Guten giebt also nur die Sicherheit, dass im Allgemeinsten das Böse vermieden ist, aber nicht darüber, ob das im Momente Beste wirklich ergriffen wurde. Der Wissenstrieb wird daher, wo er nur irgend kann, diese Stufe verlassen müssen. Dadurch entsteht immer mehr, was wir *Charakter* nennen im Vergleich mit der die frühere Motivirungsform bezeichnenden *guten Natur*. Alle Mischungen von Natur und Charakter sind insofern, als sie dem jedesmaligen Können entsprechen, sittlich gerechtfertigt: der vollendete Charakter, wie das vollkommen gesicherte Wissen, für den Menschen vielleicht immer nur Strebziel.

91.

Aber selbst dieses Ziel, wenn es erreicht wäre, würde die Berechtigung des Lustmotivs nicht schlechthin aufheben, vielmehr dieses in bestimmtem Verhältnisse zum Wissen sogar *fordern*. Dies leugnet der *reine Moralismus* oder *Rigorismus*,

der in seiner extremsten und consequentesten Gestalt sogar jegliche Motivirung durch Lust, durch Empfindung, für die Form des bösen Willens erklärt: den Gegensatz von bös und gut verwechselnd mit dem Gegensatze von Lust und Gesetz, Naivität und Bewusstsein, Natur und Geist, Natur und Charakter. Diese Ansicht ist schon dadurch widerlegt worden, dass auch das erkannte Gesetz des Guten nur ergriffen wird, wenn ihm die Lust zum Guten vorausging oder begegnet (89). Wer da meint, dass jeder Wille von selbst das Gute wolle, und es sich also nur um richtige Erkenntniss handle — Tugend sei daher Wissen, ἐπιστήμη = ἀρετή —, der giebt selbst einen guten Willen zu, der von der Erkenntniss noch abgesehen betrachtet werden wolle, und möglicherweise mit falscher Erkenntniss verbunden auftritt. Denken wir uns ohne diesen das Gute wählenden Willen gegenübergestellt den beiden Erkenntnissen, der des Guten und der des Bösen: welches Motiv hätten wir, lieber nach der einen dieser Erkenntnisse uns zu richten als nach der andern? — Ein Wollen, welches noch nicht durch Erkenntniss getrieben ist, sondern diese erst sucht, kann sich in keine andre Form kleiden als in die Form der Lust. Keine Ethik aber darf tadeln, was unerlässlich zum Guten ist.

92.

Indessen auch als Selbstzweck, als Ingredienz innerer Vollendung des Subjects, ist die Lustseite des Wollens noch neben dem vollendeten Erkennen ein Theil des Seinsollenden. Das erkannte Gute ist *Gesetz*; denn die Erkenntniss des Guten giebt diesem die ausdrückliche Form der Unbedingtheit, des Sollens, der moralischen *Nothwendigkeit*. Nicht aber die Motivirung durch das Gesetz ist die höchste. Wäre freilich die Forderung, das Gute zu wollen und zu thun, *weil* es gut ist, und aus keinem andern Grunde, weder aus Hoffnung noch aus Furcht, — wäre sie vollkommen allgemeingiltig und nicht nur für eine erhabene und verehrungswürdige Form der Sittlichkeit, sondern für die Sittlichkeit *schlechthin* bedingend: so wäre nur dasjenige Handeln sittlich lobenswerth, welches aus dem Be-

wusstsein geschieht, *dass* es gut ist. Denn nur durch solches reines Wissen, ohne Lust, könnte dieser Forderung Genüge geschehen. Wer das Gute bestimmt durch irgend eine Lustempfindung, sei es auch die tiefste und ernsteste, erklärt doch immer für gut, was ihm gefällt, und wählt und thut es, *weil* es ihm gefällt. Aber jene höchste sittliche Klarheit des Bewusstseins, in der das Wesen des Guten in voller Erhabenheit zu Tage tritt, geht doch nicht verloren, wenn sie von Lust begleitet ist und wenn diese, wie es nicht anders möglich (91), zur Motivirung beiträgt. Denn auch der lebendigsten Neigung, der eifrigsten Leidenschaft für das Gute, würde dann immer das klare Bewusstsein zur Seite bleiben, dass nicht subjective Selbstbefriedigung, sondern die einzige Befriedigung an dem universellen, absolut Guten, in Folge der ihm einwohnenden allbeglückenden Herrlichkeit, das in jener Lust allein Treibende ist. Allein überhaupt ist die Motivirung durch *blosse* Erkenntniss der sittlichen Nothwendigkeit ebenso wenig das volle Ideal, wie die blosse Motivirung durch Empfindung. Das Subject, als Selbstsein, Selbstzweck betrachtet, ist nach unseren gewonnenen Grundsätzen (45 ff. 85) so auszuwirken und zu gestalten, dass seine *ganze* Potentialität, sein Können *allseitig* in empfundenes Sein, und zwar als Wohl empfundenes, übergeht. Hierin liegt die Forderung, sich mit dem guten Wollen so in Eins zu setzen, dass auch die ganze subjective Lustempfindung bei dem Guten ist, und zwar bei jedem einzelnen Stücke desselben. Nur so ist die geforderte Wirklichkeit des Guten vollständig. Dies zu verkennen, die Lustform zu beschränken oder ganz zu verschmähen, ist die der Erkenntnissstufe entsprechende Untugend, die *Pedanterie*, Engherzigkeit, dem Leichtsinn als der Untugend der Luststufe (85) symmetrisch entgegenstehend: wie dort Gewissenhaftigkeit, Besonnenheit, so ist also hier Weitherzigkeit, Freisinn, *Liberalität*, als corrective Tugend zu nennen.

93.

Die formale Vollendung der Tugend, welche zu fordern wäre bei unbeschränktem Können, die gottmenschliche und

göttliche, ideale Willensform, wäre sonach der *unbedingte, energische Trieb* zum Guten in seiner absoluten Vollkommenheit, der die ganze Potenz zur Verwirklichung zu bringen strebt im Sinne des Wohls, überall beherrscht und begleitet vom *erwiesenen Wissen* des Guten, dem er zu folgen entschlossen ist auch in dem undenkbaren Falle seiner Unlust dazu, dem er aber überall von selbst entgegenkommt durch eine freudige *Lust und Liebe*, ja Begeisterung und Leidenschaft, nicht nur für das Gute überhaupt, sondern für jedes einzelne Stück desselben insbesondere, und durch ebenso entschiedene Abneigung gegen das Böse. Die naive Natur, durch die Charakterbildung ursprünglich verdrängt, kehrt so auf höchster Stufe in höherer Potenz wieder, durch die Charakterbildung gesichert und bewacht, als eine »*zweite Natur*«: wie schon auf dem Wege zur höchsten Höhe vielfältig im Einzelnen eine solche »zweite Natur« überall da gewonnen wird, wo und wieweit eine fertige ethische Erkenntniss sich mit Lust an ihren Objecten verknüpft. Eine Wiederkehr der Naivität (83) nennen wir die »zweite Natur«: denn überall, wo sie gewonnen ist, wird die Erkenntniss des Guten oder das reflectirte moralische Bewusstsein, als bereits erreicht, gesichert und auch ohne fortwährende Erneuerung aus dem Verborgenen herrschend, in die Latenz zurücktreten und nur das einfache Bewusstsein des Besitzes solcher Erkenntniss im Vordergrunde des Ich zurücklassen. Und dies *soll* so sein; denn eine sicher erreichte und immerdar sicher verwendete Erkenntniss immer von Neuem sich überhören, dies hiesse Zweckloses thun, wo doch zweckvolle Verwirklichungen und Gedanken immer von Neuem ihre Aufgaben stellen.

94.

Sowohl hinter der naiven Lust, als hinter der Erkenntniss des Guten, also auch hinter ihrer idealen Vereinigung bildet der *formlose Trieb*, das *Wollen an sich*, die Substanz, welche eben jene Formen, in denen sie erscheint, sich erst anbildet. In der *Lust* erscheinen die Potenzen dieser Substanz als anlockende Empfindungen oder Bilder dem Willen, der sie ver-

wirklichen soll, und dessen sich selbst weitertreibendem Verwirklichungsdrange diese Lockmittel selbst ihr Dasein verdanken. Er darf und soll, er muss und wird ihnen folgen, wenn nicht die höhere und allein zu voller Sicherheit führende Potenz des Erkennens sich in ihm regt. Aber diese hält seiner Lust das *Gesetz* vor, und macht dadurch die Lust, die Naivität oder Paradiesesunschuld, auf so lange zur *Sünde* für Den, welcher vom Baum der »Erkenntniss des Guten und Bösen« gegessen, als diese Erkenntniss noch nicht bestätigt hat, was die Lust will. Der Gesetzesstandpunct, an sich eine Erhebung zur volleren Göttlichkeit — »siehe, Adam ist worden wie Einer von uns« —, ist nach einer Seite insofern Verlust und bringt die nahe Gefahr des Falls: er bringt den Gegensatz, den Kampf, den Schmerz, die Entsagung, die sittliche Arbeit, Alles dieses in ausgebildetster, schroffster Gestalt. Aber nur, damit ein höheres und seligeres Paradies, ein Leben mit der Lust der Engel, anstatt in friedlicher Gemeinschaft mit den Thieren der Wildniss, auf diesem Wege gewonnen werde: die aus dem Geiste *wiedergeborene*, und eben dadurch von der Fessel des Gesetzes *erlöste*, aus der Knechtschaft zur *Kindschaft Gottes* erhobene Natur. Alles dieses hängt offenbar an dem Besitze eben jenes an sich formlosen Triebs, der zuerst die Lust erzeugte, und der schon zuvor auf das Gute gerichtet sein muss, wenn er durch die Erkenntniss des Guten sich gebunden und angewiesen halten und durch sie seine Lust soll überwachen können und wollen. Daher denn einerseits die »Freude«, andrerseits der »Rath«, immer nur »dem unbedingten Triebe« *nachfolgt*, ihn ausdrückend, ihn weitertreibend: welches Inhalts aber das »Streben« und »Leben« dieses Triebs sein solle, ob es mit Recht der Vers des Dichters in die »Liebesthat« setze, dies haben wir nunmehr zu betrachten.

»Nur dem unbedingten Triebe
Folget Freude, folget Rath:
Und Dein Streben, sei's in Liebe,
Und Dein Leben sei die That!«

Nehmen wir als einheitliches Resultat des Bisherigen herüber: *energischer Trieb*, *productive Lust am Guten* ist die Grundform

des guten Willens, überführend, wo sie kann, zur *Erkenntniss* des Guten und unter der Herrschaft dieser mit ihr verbunden. So ist die nächste Frage: was ist der gute Wille, die productive Lust am Guten, *inhaltlich*?

95.

Den Inhalt des guten Willens zu bestimmen, also das Was? desselben, scheint nicht in diesen ersten Theil zu gehören, der nur vom Willen selbst handelt, nicht von seinen Objecten. Doch fällt auch das Was des Wollens von Einer Seite in den Willen selbst, in die Beschaffenheit des Subjects als solchen, dessen Tugend wesentlich durch die gewollten Objecte mitbedingt ist. Die Relativität der Grenzen unserer Abtheilungen haben wir von vornherein zugestanden (64), und werden das im ethischen Leben aufs Engste Verschmolzene nicht um formaler, zweckloser Strenge willen auseinanderreissen. Soweit die ethische Prädicirung *des Willens selbst als solchen*, des ethischen Subjects, davon abhängt, ziehen wir auch die ethischen Objecte in den Bereich der Tugendlehre. Sie bestimmen dann Das, was man die *Richtung* des Willens nennt, und ihre Bezeichnung wird in diesem Zusammenhange ihr Material unmittelbar aus dem Wesen und den inneren Beziehungen, ureignen Trieben und Anlagen, des Subjectes selbst entnehmen, die Einzelausführung der Objecte, welche in dieser Innenwelt des Subjects nicht ohne Weiteres gefunden werden kann, dem nächsten Abschnitte unsrer Wissenschaft, der Güterlehre, überlassend.

96.

Auch hier ist zunächst die allgemeine Tugend zu benennen, die aus dem allgemeinen Begriffe des Guten hervorgehend zunächst für das allgemeine, unendliche Können der Urvernunft, aber dann antheilsweise auch für jedes beschränkte

Können verbindlich ist (68). Und auch hier ist zu unterscheiden zwischen der objectiv- und der subjectiv-ethischen Beurtheilung. Es handelt sich nicht darum, zu bestimmen, welcherlei und wie beschaffene Potenzen existiren sollen, sondern wie, bei vorausgesetzter so oder so beschaffener Potenz, der aus ihr aufsteigende Wille beschaffen sein solle, nach welchem allein das Subject *als solches* beurtheilt wird (69). So war zuerst die formale Grundforderung entstanden: der Wille müsse überhaupt *dasein*, und in zureichender Weise dasein, die Forderung der *Energie* (74). Inhaltlich wird in gleicher Allgemeinheit gefordert werden müssen, dass der Wille sich auf *das Gute* richte. Diese unbestimmte Bestimmung ist zunächst festzuhalten. Es ist dabei zu erinnern, dass die Organe, durch welche jeder Einzelne sich sagt, was »das Gute« sei, irren können, so dass die Möglichkeit vorliegt, dass ein in der Tiefe waltendes Wollen des Guten doch durch irrende Organe als falsche Wegweiser im Speciellen auf Objecte gerichtet wird, welche der richtigen ethischen Beurtheilung für unrechte gelten. Das *Subject*, um welches es sich hier allein handelt, ist dann ethisch gerechtfertigt, ist gut; denn die Mängel seiner Organe, die es missleiteten, sind ebenso wenig ethische Mängel des sie tragenden Subjects, wie dessen leibliche Krankheiten; diese Mängel können ethisch immer nur dem Willen zugerechnet werden, der sie hervorgebracht hat. — Es ist also jetzt die Aufgabe, *Güte des Wollens* zu beschreiben, wie sie *hinter* allen Organen der Vorstellung des gewollten Inhalts liegt und das Streben bezeichnet, den wahrhaft guten Inhalt mit diesen Organen zu erfassen.

97.

Wir haben früher gefunden (74 ff.), dass schon aus dem *Dass* des Wollens, seiner energischen Positivität, sich die Inhaltsbestimmung der Tugend müsse entwickeln lassen, ebenso wie aus dem Dass des Nichtwollens, der zunächst nur formal scheinenden Trägheit, die Inhaltsbestimmung des bösen Willens. Die Trägheit ist als Nichtwollen soviel als Wollen des Nega-

tiven, des Nichtseins, der Unwirklichkeit. Dieses wird nur wider Willen zu einem positiven, inhaltlichen Wollen, welches aber dann auch nur in seinen Mitteln diesen positiven Charakter trägt, in seinem Ziele aber negativ bleibt. Dies tritt ein, wenn jenem Nichtwollen sein Ziel, das Nichtsein, verdorben wird durch ein ihm abgerungenes und aufgedrungenes Sein, welches wieder hinwegzubringen, zu zerstören oder wenigstens aufzuhalten und herabzudrücken, dann zu einem Bestreben des *Misswollens* wird, worein das ursprüngliche Nichtwollen sich verwandelt. Da nun der Zielbegriff logisch unvermeidlich die Empfindung einschliesst (47 ff.), so wird das in der Trägheit gewollte Ziel von selbst unwillkürlich zum inhaltlich bestimmten Ziel des *empfundenen* Nichtseins, welches, als widersprechend dem Wohlbegriff, der gleichfalls denknothwendig im Zielbegriff lag (50f.), sich als Missziel, als innerlich sich aufhebend, herausstellt. Auch jedes Wollen einer blossen Beschränkung des Seins oder des Wohldaseins, wenn diese Beschränkung als *Ziel* gemeint ist, ist im Grunde Eins mit jenem Wollen des Nichtseins, wenn es auch noch so entschieden innerhalb seiner Schranken Sein und Wohlsein will, und es ist dann aus dem soeben angeführten Grunde auch Uebelwollen, Wollen der Missempfindung. Gingen wir umgekehrt von dem positiven und energischen Dass des Wollens aus, so zeigte sich dasselbe schon an sich als ein Wollen, welches auf das unbeschränkte Wohldasein gerichtet ist und nur durch einen Beisatz von Trägheit, Schwäche, zurückhaltender Potenz, von diesem denknothwendigen Ziele abgelenkt sein kann. Ist überhaupt schon *Sein* gewollt als Ziel, nicht Nichtsein, so liegt es im Zielbegriffe, dass dieses Sein als ein *empfundenes* gewollt werden muss: empfundene Realisirung des Angelegten, empfundenes positives Sein, ist aber nichts Anderes als Wohl; Wehe, Uebel, ist nichts Anderes als empfundene Verkürzung des Seins (52). So gewinnen wir schon aus der blossen consequenten Entwickelung der formalen Tugend die inhaltliche Bestimmung der Güte: der gute Wille ist positiv, also wohlwollend, neidlos, schöpferisch, mittheilend, spendend, segenbringend; er ist *Liebe*.

98.

Energie, die formale Grundtugend, schliesst von selbst die inhaltliche Grundtugend, die *schöpferische Liebe* ein; ihr formales Gegentheil, die Trägheit, ist dem entsprechend näher *misswollender Egoismus*, *Neid* (»der Neid, das ist der Egoïste«). Denn die Potenz, welche der Seinsverwirklichung gegenüber gern sie selbst bleiben möchte, diese bittere, zusammenziehende Qualität, ist *Einzelheit* gegenüber dem Vielen und Unendlichen, zu welchem jener positive Wille seiner Natur gemäss fortgeht und fortgehen soll in unaufhaltsamer Expansion. Solche Einzelheit, gegen Antrieb und Forderung des Aufschliessens zur Verwirklichung sich selbst erhalten wollend, ist ein particularistischer Wille, der sich selbst empfindend und benennend sich im Unterschiede der von ihm abgelehnten Zielpuncte den Namen *Ich* geben wird, auch wenn es in ihm bei der blossen Trägheit, bei dem blossen Potenzbleibenwollen, sein Bewenden hat. Der Egoismus ist auch nur vorhanden, wo Auflehnung gegen ein allgemeineres Sein und Wohlsein, Unterdrückung der allgemeineren Potenz; ist die letztere gar nicht soweit im Ich vorhanden, um unterdrückt werden zu können, noch um zur Actualität entwickelt werden zu können, so ist die dabei sich vollziehende Auswirkung und Pflege des Einzelwesens, des Selbst, kein Egoismus, wie sie dann auch nothwendig harmlos, neidlos ist; sie ist dann sogar die für solche Seinsart angemessene Form der Sittlichkeit.

99.

Die sich einfach auswirken wollende, direct auf das Ziel des bejahten und empfundenen Seins losgehende Potenz ist an sich schon und überall *Liebe*, *schöpferische Liebe*, diese noch unterschieden von der Liebe zu Individuen im Besonderen oder der gemeinschaftstiftenden Liebe, welche von jener allgemeinen Liebe zum positiven Sein nur eine Art und Richtung bezeichnet. Jene »Liebe schlechthin«, Hingebung an das zu schaffende Sein, ist irgendwie in jedem Uebergehen in Actualität. Unter

menschlichen Verhältnissen beobachte man sie am Künstler, seinem Werke gegenüber. Es ist die Liebe ohne Beisatz, von der es heisst: »Wer Recht will thun immer und mit Lust, der hege wahre Lieb' in Sinn und Brust.« Sie ist auch in jener harmlosen Auswirkung der Ichheit, die, weil sie ohne Negation auftritt, nicht Egoismus genannt werden durfte. So wird in der Aufeinanderfolge der Potenzen, ganz entsprechend der formalen Tugend und ihren Besonderungen, auch die inhaltliche Grundtugend der schöpferischen Liebe verschiedene Seiten herauskehren, die wir nebst ihren Schatten, den entsprechenden Formationen des Misswollens oder des Egoismus, jetzt uns vorüberzuführen haben: auch hier uns zuerst anlehnend an die analogen Erscheinungen in der untermenschlichen Creatur, die das moralische Urtheil nicht gern treffen möchte, und doch immer im Grunde zugleich trifft (79 f.).

100.

In der Form neidlosen Ichtriebes wird das schöpferische Walten der Potenz, ihre Liebe, überall da auftreten, wo die Potenz ganz eingeschlossen ist in die Einzelheit, noch unfähig, von Innen heraus in fremdes Wollen einzudringen, unfähig *mitzuwollen*, günstig oder abgünstig. Die Güte solcher Egoität wird man an der Unbefangenheit und Fröhlichkeit erkennen, in der sie sich darstellt. Ihre scheinbare Unterbrechung durch den Kampf um ihre Mittel, wenn diese ihr vorenthalten oder entrissen werden oder durch die factische Verkürzung, ja Zerstörung fremden Lebens bedingt sind, ist mit einem gewollten Eingreifen in den fremden Willen nicht identisch, deshalb hier noch kein Kennzeichen der entgegengesetzten Willensrichtung. Unter gewissen Einschränkungen, wie sie die höhere menschliche Anlage und Bestimmung nothwendig mit sich bringt, erstreckt diese Harmlosigkeit ihre Rechte noch weit ins Menschenleben hinein, selbst über Kindheit und Wildheit hinaus, namentlich dahin, wo die Aehnlichkeit mit pflanzlicher Unschuld und Harmonie die Analogie mit der inneren und äusseren Unruhe des Thierlebens überragt. Andrerseits aber ist schon in

der Thierwelt nicht Alles harmlose Selbstheit. Man hat von einer »inneren Zerrissenheit« der Thierseele gesprochen. Obwohl nun auf eine solche im ethischen Sinne nicht schon aus dem Kampfe geschlossen werden kann, dessen das Thier oft bis zur leidenschaftlichsten Erhitzung benöthigt ist, um das Werk seiner Potenz zu erfüllen, — so zeigen sich doch schon in der Thierwelt die Anfänge eines wirklichen Misswollens, eines bösen Egoismus, einer *Gier* und eines *Hasses* und *Neids*, die ihre krankhafte, giftige Färbung nur durch eine innere Auflehnung gegen höhere Potenzen erhalten konnten. Ja, die Thierwelt ist gleichsam das Bilderbuch der Sünde, und man kann sagen, dass jede menschliche Sünde, jede Art des Egoismus, einen abschreckenden Typus in irgend einer Thiergattung findet, wohl nur ausgenommen den Hochmuth, der höhere geistige Potenz voraussetzt.

101.

Selbst innerhalb der Herrschaftsrechte der particulären Potenz, deren specifische Tugend wir *Harmlosigkeit* nennen können, ist die Erscheinung der *Gier* möglich, in der ein Ausdruck gefunden ist für die specifische Sündhaftigkeit dieser Stufe. Aber wie kann innerhalb jener beschränkten Ichheit, die dem Allgemeinen noch so unzugänglich, dennoch eine Zwiespältigkeit der Art entstehen, dass von einer egoistischen Regung gesprochen werden kann? Und doch ist Gier, jener fröhlichen Liebe zum Wohlsein gegenüber, ein egoistisches Gebrechen. Sie besteht in einem Hinausgehen der Energie des Begehrens über das Mass des Bedürfnisses, und lässt sich, wo sie nicht rein physisch erklärt ist, also ethische Auffassung herausfordert, nur aus einer Angst des Einzelwillens verstehen, bei geringerer Hast und Anspannung zurückgedrängt zu werden durch eine höhere Potenz, die im eignen Innern des Wesens sich ankündigt, so dass dieses gleichsam zu einem Kampfe gegen sich selbst sich aufgereizt fühlt. Daher die Erscheinung der Gier am stärksten an der Grenze von Thierheit und Menschheit, unter den dem Menschen am nächsten stehenden Thiergattungen

und unter den dem Thiere am nächsten stehenden Menschenracen. Die höhere Potenz ist dabei nur überhaupt als ein fremder Anspruch empfunden, noch nicht bestimmt als Allgemeinheit oder Gemeinschaftsinteresse gegenüber der Ichheit, oder als Geist gegenüber der Natur. Dennoch ist die Sünde der Gier egoistisch; denn die niedere Potenz, auf deren Seite hier noch alles eigentliche Leben des Subjectes liegt, fasst sich in sich zusammen als die Ichheit des Subjects gegenüber einem ihr drohenden Nicht-Ich, dessen mögliche Uebermacht empfunden wird.

102.

Eingeschlossen betrachtet in den Bereich dieser Stufe particulärer Potenz, kann die Gier nur wurzeln in Dem, was wir *Natur* nennen gegenüber *Seele* und *Geist*. Diese Dreiheit von Daseinsweisen, zunächst alle Möglichkeit des Seins erschöpfend in den Formen von Materie, organischem Leben, Geist, kehrt in höherer Gestalt wieder innerhalb des Lebendigen, sofern dieses wieder nach den Graden seiner Annäherung an den Geist unterschieden werden muss. Streng genommen erst der Objectivität der Willensziele angehörig, sind doch drei diesen Seinsweisen entsprechende Willensrichtungen für das ethische Wesen des subjectiven Willens so charakteristisch, dass sie für die Bestimmung der Tugend und Untugend des Subjects nicht entbehrt werden können. *Natur* nennen wir dann den Complex von Trieben und Gegenständen des Begehrens, welche durch die ausschliessliche Richtung des Einzelsubjects oder der particulären Potenz als solcher *auf sich selbst* zusammengebracht werden. Die Form der Motivirung kann hier nur die der Lust sein; denn wäre Erkenntniss das Treibende, so wäre eine zu erkennende Idee des Guten in ihrer Allgemeinheit und Allgemeingiltigkeit das eigentlich zur Verwirklichung Erstrebte, also das particuläre Interesse weit überschritten. Ebenso kann auf dieser Stufe des Wollens kein Allgemeines als gewolltes Object vorkommen, sondern höchstens als ungewollte Folge. Gehört z. B. die Fortpflanzung noch in diesen Bereich, so doch nur in der Gestalt einer

Lustbefriedigung im Interesse des zeugenden oder empfangenden Einzelwesens, so dass die Folgen nur als unvermeidlich zugelassen, oder nur mitgewollt werden, um jene erste unmittelbare Selbstbefriedigung zu gewinnen.

103.

Ausserhalb der »*Natur*« ist in den Gegenständen der Lust und des Wollens überhaupt bereits die Einzelheit überschritten und das Eindringen des Einzelwillens in das Innere des fremden Willens, Mitgefühl, als möglich und wirklich gesetzt (*Seele*), oder sogar das allgemeine Ideale rein als solches, um seiner selbst willen, d. h. wegen der nur aus ihm fliessenden höchsten Beseligung, Object des Begehrens (*Geist*). So wird die Sünde der Gier bezeichnet werden können, an der Grenze des Bereichs der particulären Potenz, als die Aufhebung der Harmlosigkeit oder ungebrochenen Unschuld der *Natur*, *Natürlichkeit*, durch die Auflehnung der letzteren gegen eine sich ankündigende höhere Potenz, Seele oder Geist, deren Vorhandensein die Aufgabe einer höhern Art von Auswirkung der natürlichen Triebe in sich schliesst, und jedesfalls Unterordnung derselben unter die höheren, sei es als veredelnde Verschmelzung des Niederen mit dem Höhern oder Aufopferung des ersteren, fordert. Der gute Wille wird also in diesen Beziehungen derjenige sein, der seine Richtung auf das Natürliche stets unterzuordnen bereit ist unter eine mögliche Richtung auf das Seeljsche oder Geistige. Wir nennen ihn dann *keusch*, und haben damit zugleich eine positivere Bezeichnung gefunden für jene Harmlosigkeit (101), die wir als das Urphänomen der Keuschheit betrachten können, da sie in der gänzlichen Unberührtheit mit höheren Potenzen doch die ungetrübte Fähigkeit und Bereitheit darstellt, dem Höheren sein Recht zu geben.

104.

Ebenso ist die Gier im Bereiche des Naturtriebs inhaltlich nichts Anderes als *Unkeuschheit*, und zwar das Urphä-

nomen derselben, ob sie nun auf Selbsterhaltung und Sinnenkitzel durch die Ernährungsfunctionen, oder auf Lustbefriedigung durch die Functionen des Geschlechtslebens gehe. Diese Erweiterung des Wortgebrauchs und eine noch viel ausgedehntere, der wir entgegengehen, muss uns gestattet sein, wo ein Wort des gewöhnlichen Verkehrs, zu einem Kunstworte der Wissenschaft gestempelt, eine ganz bestimmte Stelle im Systeme erhalten soll: nur die Analogie des Sprachgebrauchs muss, wie hier geschehen, gewahrt bleiben. Diese Analogie fehlt aber auch der grösseren Erweiterung nicht, nach der wir Unkeuschheit überhaupt jedes Widerstreben des Naturwillens gegen die seelische und geistige Potenz nennen werden, auch da, wo das mit Unrecht festgehaltene und gepflegte Natürliche gar nicht mehr das unmittelbar Natürliche, sondern nur der Abglanz oder das Abbild desselben ist, worin es in den Formen der Seele oder des Geistes auftritt. Indem wir so von den Urphänomenen zu höheren Erscheinungen der Keuschheit und ihres Gegentheils übergehen, verlassen wir das Gebiet vorherrschender Natürlichkeit, und in demselben Masse verlieren sich die Vorbilder menschlicher Untugend, wie wir sie in der Thierwelt finden konnten (100).

105.

Vorbemerkt muss werden, dass das Bereich der Particularität als solcher das der »Natur« nicht nur ganz umfasst, sondern auch mit demselben abgeschlossen ist, auch in der Hinsicht, dass alle Naturempfindung durch Functionen lediglich der *Sinnlichkeit* bedingt ist, also durch Functionen, vermittelst welcher *Leiblichkeit* gebildet oder angebildet wird. Ueber diese rein sinnliche Sphäre hinaus — wohl unterschieden von einer Verwendung der Leiblichkeit als blossen Erscheinungsmittels, wie es die Kunst kennt — ist kein Empfinden, Wollen, Handeln mehr auf den Zustand der particulären Subjectivität lediglich als solcher gerichtet. Schon in der Thierwelt sind Treue im Geschlechtsverkehr und Mutterliebe, geschweige weitere Geselligkeitstriebe und verständnissvoller Umgang mit Menschen, Folgen einer Erweiterung der Particularität, ein Seelisches im

Natürlichen und über das Natürliche hinaus: das Höchste Hilfleistungen verschiedener Thiergattungen für einander und für den Menschen. So werden wir auch Arten des Egoismus, die auf einem gemeinschaftbildenden Triebe beruhen, nicht unter die höheren Erscheinungen der Unkeuschheit, unter die Nachwirkungen der Natur oder der Particularität als solcher rechnen dürfen. Man halte nicht wiederum ein, dass es auch in den sinnlichsten Trieben, und um so mehr, je leidenschaftlicher sie auftreten, sich nicht um Erhaltung des Individuums, sondern um Erhaltung der Gattung handle (102). Dem Individuum *selbst*, in seiner *selbst*empfundenen sinnlichen Triebempfindung, handelt es sich hierbei auch nur um Selbstbefriedigung; erst wo ausdrücklich eine *gesellige* Empfindung, eine Empfindung der für sich selbständig genossenen Zusammengehörigkeit von Individuen, in ihm lebendig geworden ist, hat ihm die Gemeinschaft, die Gesammtheit, bedeutungsvoll zu werden angefangen. Auch den Egoismus des *Besitzes*, die Geldgier u. dgl., können wir nicht in die Particularität eingeschlossen denken, soweit dabei die Vergleichung mit Anderen, weniger Besitzenden, in Betracht kommt: die einsame Gier in der Anhäufung materieller Mittel ist dagegen auch der geläufigen Empfindung eine Art Unkeuschheit, auch nicht ohne eine Art Wollust zu denken. Ebenso wird uns beim Egoismus des *ästhetischen* Genusses oder der *intellectuellen*, wenn auch noch so einsamen Selbstbefriedigung die Verknüpfung mit dem Idealen oder geistig-Allgemeinen, Göttlichen, davon abhalten, von Eingeschlossensein in die Particularität zu sprechen, soweit das Gebiet nicht durch sinnliche Erregungen verunreinigt ist, und bis dahin enthält in der That auch der Sprachgebrauch sich des Vorwurfes der Unkeuschheit.

106.

Unkeusch ist, ausser jeder Ueberhebung der wirklichen Naturfunctionen und Naturtriebe über das Recht, welches durch die höheren Potenzen denselben gelassen ist, hiernach jede Empfindung seelischer Triebe und Güter in der Form sinn-

licher oder mit Beimischung dieser Form, und die gleichen Vermischungen mit dem Gebiete des Geistes. Das Seelische soll nur als Seelisches, das Geistige nur als Geistiges gewollt und empfunden werden, und das Sinnliche nur in der angemessenen Unterordnung unter Seele und Geist, wo diese vorhanden sind oder ihre Potenzen sich regen. Alle sinnlich gefärbte *Selbstgefälligkeit* wird so in unserm Sinne eine Art von Unkeuschheit sein, und wird auch vom Sprachgebrauche analog empfunden, wenn er sie als *Schwelgen*, als *Selbstverliebtheit* bezeichnet; und überall, wo diese Bezeichnungen treffen, wird auch jene Einmischung sinnlicher Empfindungen nachgewiesen werden können. Man verwechsele solche Einmischung nicht mit berechtigter Verbindung, wie sie auf dem geforderten Zusammensein des sinnlichen mit dem übersinnlichen Gebiete beruht, z. B. in der Geschlechtsliebe. Aber in aller *Koketterie*, *Sentimentalität*, *Eitelkeit* — wenn wir die letztere, als Selbstverliebtheit, zu unterscheiden wissen von anderen nur scheinbar ähnlichen Gebrechen, die auf Ueberhebung des Selbstbewusstseins im Vergleich zu Anderen beruhen — ist in unserm Sinne Unkeuschheit, weil sinnlicher oder doch sinnlich gefärbter Selbstgenuss: ebenso im Geistesgebiete in der Lüsternheit der Phantasie, in der Freude oder Begnügung am Unreinen, die auch im Physischen, wo sie nicht direct auf Trägheit hinausläuft, in einem Mangel der Unterordnung des nackten Naturwillens unter höhere Potenzen begründet ist. Auch eine gewisse *wollüstige Frömmigkeit*, in welche der Mysticismus so leicht geräth, gehört hierher. Nach Allem ist Keuschheit recht eigentlich die *ästhetische* Tugend: denn die rechte Unterordnung der Natur unter Seele und Geist, und doch Einordnung der Natur in diese Reihe, ist Schönheit. Daher tadeln und verabscheuen wir das Unkeusche in seinen verschiedenen Gestalten so häufig als hässlich, widrig und ekel, oder als lächerlich, doch aber so, dass wir diese ästhetischen Prädicate dann ethisch betonen und ethisch meinen.

107.

Es liegt nahe, der ästhetischen Tugend eine *theoretische*

gegenüberzustellen, die sich, wie jene auf Schönheit, so ihrerseits auf Wahrheit richtet, und der Sprachgebrauch giebt hier die »Wahrhaftigkeit« an die Hand. Aber diesmal ist die Sprache unwissenschaftlich: sie bringt nach einer ganz äusserlichen Aehnlichkeit drei sehr verschiedene Tugendbegriffe unter Ein Wort, von welchen einer sogar unter die Keuschheit fällt, und jeder in ein anderes Gebiet. Soll Wahrhaftigkeit 1) bedeuten das reine Streben des Subjects nach vollkommener Erkenntniss, objectiver Wahrheit: so hindert dieses Streben an sich und sein bester Erfolg Keinen daran, seine Mitmenschen auf das Aergste zu belügen. Umgekehrt ist die Wahrhaftigkeit als 2) die Bereitwilligkeit, seine Mittheilungen an Andre dem eignen Wissen gemäss zu machen, durchaus nicht nothwendig verbunden mit jenem Wahrheits- oder Erkenntnissstreben. Und 3) giebt es eine Wahrhaftigkeit des Einzelnen gegen sich selbst, bestehend in dem Willen, sich in den Erscheinungsmitteln, in der Auslebung und Darstellung seines Innern bis an den äussersten Rand der Leiblichkeit, ja darüber hinaus, in Kleidung, Geberde, Ton, getreu dem inneren Sein gemäss abzubilden. In der gegen dieses letzte Gebot sündigenden Untugend ist nicht nothwendig eine Absicht, Andre zu täuschen, anzunehmen, auch nicht sich selbst — was ja ohnehin nicht ernstlich gedacht werden kann —, wiewohl jene zweite Unwahrhaftigkeit natürlich verbunden sein kann mit dieser dritten: vielmehr ist diese, die dritte, für sich betrachtet, eine Verliebtheit in den *Schein*, in die für sich abgelöste sinnliche, leibliche Erscheinungsseite, mit Verfehlung ihrer angemessenen Unterordnung unter den Inhalt, den sie darstellen soll, d. i. unter ihr Geistiges. Diese *Scheinsucht*, *Manierirtheit* ist Unkeuschheit, ist Sünde gegen die Schönheit: und so gehört ein Theil der Wahrhaftigkeit hierher, wie wir in der That die Lüge, von *dieser* Seite betrachtet, auch entstellend, hässlich, widerlich finden.

108.

Soll nun alle Unkeuschheit, auch die leidenschaftlichste, sinnlichste Gier, so wie unsre Grundbegriffe nöthigen (97), aus

einem Kampfe der Trägheit gegen das Sein, aus einem im Nichtsein Verharrenwollen und in dasselbe Zurückwollen der Potenz erklärt werden? Diese Frage, obwohl auf die Entstehung des Bösen, nicht auf seinen ethischen Begriff gerichtet, also der Psychologie, nicht der Ethik angehörig, soll hier nicht ganz übergangen werden. Sie führt auf die andre, ob alle Keuschheit der einheitlichen Bezeichnung alles Tugendinhalts gemäss, wie wir sie vor Kurzem aufstellten, im Grunde *Liebe* sei? — Erinnern wir uns, dass unter Liebe hier noch nicht verstanden werden sollte die Liebe zu Jemand, sondern die »Liebe schlechthin«, d. h. der ganz an das zu schaffende Sein hingegebene Drang der Potenz (99), so steht freilich diese Liebe der Trägheit entgegen, und ihr Gegensatz müsste sonach überall eine irgendwie verkleidete Trägheit sein, die, wie wir früher sahen, immer auch Egoismus ist (98). Es scheint nur, als wäre dann gerade die rechte Liebe in der Leidenschaft, dagegen die Sünde in der Apathie und Unbegehrlichkeit. Aber so sehen wir es in der That auch an, wo es sich nur um *eine* Potenz handelt, nicht um einen Widerstreit gegen höhere. Nicht die leidenschaftliche Energie ist das Sündhafte in der Unkeuschheit — impotente Lüsternheit gerade ist Sünde in diesem Gebiete —, sondern das Ankämpfen gegen höhere Aufgaben und Einspielen in die letzteren. Das negative Ziel ist auch hier allein das Böse: der Wille des Subjects, in der einmal schon verwirklichten Potenz zu *verharren*, sein Sträuben, überzugehen in die neue, höhere Verwirklichung, ist auch hier die Untugend. Dies ist aber dieselbe Trägheit, die schon im Anfange des Processes die erste Actualität aufhielt: die erste Verwirklichung, die *Natur*, ist der Potenz nun abgerungen, ist ihr bereits zur zweiten Natur geworden, so dass sie gegen *diese* Actualität sich nicht mehr sträubt, vielmehr aus ihr alle Energie des Widerstandes und der Leidenschaft entnimmt, um die herannahende weitere Verwirklichung aufzuhalten. Und ist es nicht der bei sich bleibende *Selbstgenuss*, den die Potenz auf dieser ersten Stufe ausschliesslich sucht, und den sie in der Unkeuschheit festhalten will gegen die Anforderung einer Thätigkeit, Productivität, durch die sie nach Aussen, aus sich selbst heraus zur Gemein-

schaft oder zu allgemeinen, absoluten Idealen geführt werden soll, die ihr die geniessende Rückkehr in sich selbst zu verkümmern oder gänzlich zu rauben scheinen? Die Unkeuschheit ist also überall, auch wo der Schein ganz entgegen sein mag, nichts Anderes als Mangel an Liebe zur Verwirklichung, Sucht, alles Sein verzehrend in sich einzuziehen, es in dem geniessenden Puncte der Potenz festzuhalten oder hineinzuschlürfen. Die Ableitung aus der Trägheit ist demnach festzuhalten.

109.

Indifferenz und Gleichwerthigkeit kennt die gesammte Tugendlehre nicht (73): der Wille soll überall *gut* sein, d. h. er soll das jedesmalige Können ganz ausfüllen, er soll also z. B. hier der seelischen Potenz und der geistigen die Auswirkung *ganz* geben wollen, die sie fordert. Daneben lässt sich keine zweite Forderung denken, durch welche derselbe Grad von Güte erreicht würde. Dagegen *Individualisirung* ist in diesem Gebiete der inhaltlichen Tugend, wie in dem der Tugendlehre überhaupt, die manchfaltigste eingeschlossen: eben weil der Wille überall nur gebunden wird an *seine* Potenz, die Potenzen aber sehr verschiedene sein können und sind. Wie bei der Pflanze die dem Lichte zugewandte, in den heitersten und schönsten Farben prangende, Wohlgeruch ausströmende Entfaltung des Geschlechtslebens die höchste Erhebung, gleichsam Seele und Geist, dieses organischen Lebens darstellt, während das Thier sein Zeugungsleben schon weit mehr bedeckt, keinesfalls aber seine Schönheit und seine geistige Erhebung darin hat, endlich der aufgerichtete Mensch, als völlig umgekehrte Pflanze, es der Erde zukehrt und der Nacht und dem Schweigen überliefert, weil es ihm als Gegenseite seines Himmlischen, Lichten, Geistigen gilt: so setzt sich die Stufenfolge ganz verschiedener Keuschheitsforderungen und ganz verschiedener Gewandung dieser Tugend in gleichem Sinne stetig durch die Menschheit fort, im Verhältniss wie die Naturpotenz immer mehr überwogen wird durch die höheren, bis endlich Wesen, denen die Naturpotenz ganz fehlte, nur noch darin ihre Keuschheit

zeigen könnten, dass sie die lockenden Vorstellungen jenes Inhalts nicht in sich zulassen, noch irgend eine zu ihm hinabziehende Empfindung. Aber die *Gesinnung*, die *Tugend* der Keuschheit ist doch in dieser ganzen Reihe die Eine: Bereitwilligkeit, die Naturpotenz angemessen unterzuordnen. — Ausser dieser aufsteigenden Reihe lässt sich auch eine Reihe nebengeordneter, ausser der *successiven* auch *simultane* individuelle Verschiedenheit des Guten denken, wie im Allgemeinen, so auch in besonderer Anwendung auf das Gegenwärtige, sofern dem Einen durch besondere Phantasie- und Empfindungsgabe z. B. Gedanken und Vorstellungen unkeusch wären, die bei der gleichwerthigen objectiven Verstandesgabe und mangelnder phantastischer Empfindung harmlos und unbefangen gehegt und scherzweise verwandt würden. Selbst in Handlungen würden sich entsprechende Verhältnisse aufzeigen lassen. So gilt auch hier, was sich noch öfter bewahrheiten wird: »Eines schickt sich nicht für Alle«, aber, da in der aufsteigenden Reihe der Verschiedenheiten die höhere überall gefordert ist, wo sie erreichbar, zugleich dies: »sehe Jeder, wer da steht, dass er nicht falle«.

110.

Ueberall, wo die potentielle Anlage über den Umkreis der Particularität hinausweist, ist die Tugend der schöpferischen Liebe nicht mehr nur jener harmlose Wille der Selbstverwirklichung (100 f.), auch nicht nur die das Ausschreiten der Particularität als Sinnlichkeit zurückdrängende Keuschheit: sondern die Forderung der positiven Bereitwilligkeit zur Verwirklichung des mehr oder minder *Universellen*, welches dann dem Particulären sich entgegenstellt, führt zu dem neuen Tugendbegriffe, der diesem *Universalwillen* entspricht. Fassen wir nun zunächst die Universalität in ihrer vollkommensten Reinheit und Unbeschränktheit, als diametralen Gegensatz der in die Sinnlichkeit eingeschlossenen Particularität (105), so bedürfen wir zur concreten Bezeichnung der solche Universalität wollenden Tugend eines entsprechenden Mittelbegriffs, wie er für den particulären Willen sich in der ihm correlativen Natür-

lichkeit oder Sinnlichkeit, d. h. materiellen oder leibgebenden Tendenz einfand. Solchen Mittelbegriff weisen wir hier leicht nach als den des *Geistes* in der strengen Scheidung desselben vom Begriffe des Seelischen, und in conträrem Gegensatze zum Leiblichen. *Geist* nennen wir dann eben nur diejenigen Arten der Verwirklichung, in welchen ein schlechthin Allgemeines, Allgemeingiltiges, Absolutes, Ideales *als solches* verwirklicht werden soll; denn dieses ist schlechterdings nur möglich in dem Gebiete und in den Formen des Geisteslebens, d. i. in der Innerlichkeit des Anschauens, Fühlens und Denkens; alle sogenannten *äusserlichen* Verwirklichungen dieses Universalen, wie im Cultus, in der Kunst u. dgl., sind dies nur im uneigentlichen Sinne, nämlich nur insofern, als sie vom Geiste aufgenommen, verstanden, in ihren universalen und idealen Werth gleichsam erst übersetzt werden.

III.

Die Grundtugend der Liebe in ihrer Form als unschuldige Sinnlichkeit oder harmlose Particularität hätten wir als *Liebe zu sich selbst* unterscheiden können, wie denn auch die Keuschheitspflichten aus einer Verpflichtung des Subjects gegen sich selbst abgeleitet zu werden pflegen. In ihrer Richtung dagegen auf die volle Universalität rein als solche, also auf den reinen Geist, den absoluten Geist, ist sie *Liebe zu Gott* oder *Frömmigkeit*, deren der Keuschheit parallele Tugendform und deren Individualisirungen wir also hier zu betrachten haben. — Ist aber Gott nicht Person, Ich, Individuum, also Liebe zu ihm ein persönlich-inniges Gemeinschaftsverhältniss, keineswegs der productiven Liebe zur Darstellung des Universellen gleich? Aber Gott selbst ist, als absoluter Geist und als universeller Quell des Seins, seinem Inhalte nach das schlechthin Universelle: ihn lieben, heisst also dieses Universelle lieben; und dieses Universelle lieben, heisst, da es nicht anders als im Wissen und Empfinden des absoluten Geistes existiren kann, soviel als Gott lieben. — Wohlan denn: was nennen wir genauer universell? was rechnen wir dazu? wie denken wir den Willen, der es will, und

wie denjenigen, der es, obwohl er es könnte, dennoch *nicht* will? Ist, wie das Gute hier wieder eine Art von Liebe, so auch das Böse hier wieder eine Art von Egoismus, und durch die Trägheit erklärbar?

112.

Universell nennen wir die *Erschöpfung des Möglichen:* also nicht die blosse vergleichungsweise Allgemeinheit oder empirische Allheit, die nur das eben Vorhandene umfasst, sondern die Allheit, jenseits deren die absolute Unmöglichkeit liegt. Dies ist der reine, unvermischte, der volle und ganze Begriff von Allgemeinheit. Streben nach ihr, ein auf sie gerichtetes Wollen, ist nicht zu denken ohne Vorausnahme solcher unbedingter Allgemeinheit im bewussten Fühlen, Anschauen, Denken, durch welches im Willen die Begierde ihr Ziel erfasst: denn das unbewusste Wollen, das etwa hierauf sich richtete, bloss als subjective Lust empfunden, würde eben nur *diese* zu befriedigen streben, würde also eben nicht auf das Allgemeine, das es angeblich erstreben sollte, gerichtet sein, so universell immer der Inhalt wäre, an dem es jene subjective Befriedigung fände. Und ebenso fordert das erreichte Ziel seine Erscheinung im *Bewusstsein* des Subjects; nirgends als im Innern des Subjects, in den subjectiven Formen des Fühlens, Anschauens und Denkens, konnte jene Allgemeinheit überhaupt erscheinen und ihr Dasein haben (110). Jene unbedingte Allgemeinheit existirt nur in der Subjectivität. Ueber alles objectivirte Wirkliche hinaus kann man die Möglichkeit noch *erweitert* denken: also die universelle Erschöpfung der Möglichkeit kann nirgends stattfinden als *im Gedanken* und den ihn begleitenden Seelenerscheinungen im Subjecte.

113.

Die Erschöpfung des Möglichen ist aber hier ethisch näher bestimmt durch unsre Idee des Guten: dies ergiebt den Begriff der ethischen Universalität als der Erschöpfung des Bestmöglichen in allen denkbaren Richtungen, die Erreichung *alles Besten.* Ein ethisches Streben nach jener Allgemeinheit wird

also die Erschöpfung des Möglichen überhaupt unterordnen unter die des Besten, des *schlechthin Guten* (quo melius cogitari non potest — also auch Erschöpfung des Möglichen, aber im specifisch ethischen Sinne), und nur innerhalb dieses auf Erschöpfung des Möglichen gehen. Auch so nun ist der Wille dieses Zieles nur theilhaft, als des begehrten wie als des erreichten, wenn er es denkt, vorstellt, mit Bewusstsein fühlt, und dies hier sogar in doppelter Beziehung. Denn nicht bloss numerisch bleibt alles Wirkliche hinter der Möglichkeit zurück, sondern auch rücksichtlich des Werthes, weil auch das zunächst qualitativ Unübertreffliche durch quantitative und numerische Steigerung immerfort zu Herstellung eines Besseren würde führen können, und weil die qualitative Vortrefflichkeit selbst auf der ihrem Begriff nach ins Unendliche der Steigerung fähigen Actualität der Allpotenz beruht. Kommt hinzu, dass überhaupt ein erreichtes Ziel nicht anders als im bewussten und empfindenden Subjecte existiren konnte (49 f.): so folgt, dass in alle Wege nur der *Geist als solcher*, in seiner subjectiven Innerlichkeit, Sitz des reinen Universalwillens und der Ort der erreichten Ziele dieses Willens sein kann.

114.

Wollen des Absoluten, der Erschöpfung des Bestmöglichen aller Richtungen, kann nur von der schlechthin absoluten Potenz, von der freien, unbehinderten Allmöglichkeit ausgehen. Diese, sofern sie als Urprincip alles Seins gedacht wird, und zugleich wollend in jenem Sinne ethischer Universalität, in der hierdurch geforderten rein geistigen Existenzform: wir nennen sie *Gott*. Den gleichen Namen geben wir dem wirklich existirenden absoluten Geiste, in welchem nach dem Gesagten auch das hier gesuchte Endziel allein realisirt sein kann. Ueber die wirkliche Existenz eines diesem Begriffe entsprechenden Wesens setzt unsre Ethik Nichts voraus, andern Wissenschaften die Entscheidung darüber überlassend. Auf Grund jener Namengebung aber, mit der wir hier nur ein *Ideal* bezeichnen, durften wir die Tugend des Universalwillens

Gottesliebe oder *Frömmigkeit* nennen; denn sie ist ein Wollen mit Gott, wie Gott, aus Gott, in innerster realer Einheit mit ihm ein Trachten nach vollkommener Erfüllung mit dem Inhalte seines Wesens. Verschiedenheit individueller Gemüths- und Geistesart und davon abhängige Verschiedenheit des frommen Fühlens und Anschauens wird hier die Möglichkeit auch verschiedener sittlicher Formen der Frömmigkeit eröffnen, deren jede der ihr entsprechenden Individualität die beste ist, aber nur so lange, als eine höhere sich regende Darstellungsform des Göttlichen nicht als Anlage ihre Verwirklichung, oder eine auch nur nebengeordnete zweite Anlage nicht Ergänzung der zuvor vorhandenen Einseitigkeit fordert. Der stärkste individuelle Unterschied ist hier, ob das Universelle im geistigen Besitzer sich mehr in die Formen des Fühlens und Anschauens, oder mehr in die des reinen Denkens, oder in beide Formen gleichmässig sich zu kleiden befähigt und deshalb berufen ist.

115.

Das Göttliche, wie wir das Universelle in seiner ethischen Bestimmtheit jetzt nennen können, scheint nach dem Grundbegriffe der Universalität (112) nur durch bewusste Einsicht in die Erschöpfung des Möglichen, also nur durch *Denken*, durch den begrifflichen Beweis, dass Nichts darüber hinaus gedacht werden kann, erfassbar zu sein. In der That ist ein *Wissen*, dass in irgend einem Sinne die Möglichkeit erschöpft sei, nur durch solches beweisendes Denken möglich, welches überhaupt allein das Organ ist für Möglichkeit als solche und ihre Beurtheilung: jedes andre Wissensorgan lehrt nur Thatsächlichkeit, Wirklichkeit, aber, ob etwas und was noch über alle Wirklichkeit hinaus sein *kann*, dies kann mit Gewissheit nur erkannt werden durch denkende, deductive Auflösung des Begriffs reiner Möglichkeit in die nothwendig mit ihm gegebenen Merkmale und Glieder seines Umfangs. Aber das Wissen ist die einzige Form nur für die sichere Erfassung des Universellen *als solchen*, d. i. für das sichere Innewerden seiner Universalität; das Universelle aber seinem *Inhalte* nach kann,

ohne dass ein sicheres Bewusstsein über das Dass seines universellen Charakters damit verbunden wäre, offenbar auch *gefühlt* werden, d. h. es kann auf das Subject eine Wirkung ausüben, durch die dasselbe in einer bestimmten Weise afficirt wird, und diese Affection wird nun auch in dem Masse, als das Subject durch sie in den Strom göttlichen Inhalts mit hineingerissen wird, im Subjecte die *Ahnung*, zuhöchst eine *Glaubensgewissheit* von der Universalität oder Göttlichkeit dieses Inhalts erzeugen. Diese Glaubensgewissheit drückt sich in ihrer höchsten Stärke aus in dem Gefühle der Unerschütterlichkeit, des unlöslichen Gebundenseins des Geglaubten an die individuelle Existenz: »ich könnte nicht leben, wenn ich anders glauben sollte«. Das Vermittelnde ist dabei der *Eindruck* von Göttlichkeit, d. h. eine solche Art von Lusterregung durch Empfindungen, Vorstellungen, Phantasiebilder, Gedanken, Triebe, dass der Inhalt derselben, entgegengesetzt dem sonst als blosse Bejahung der einzelnen Individualität Empfundenen, gerade dadurch, dass er diese über sich emporreisst und eine der Einzelheit als solcher entgegenstehende Macht ihr entgegenführt, sie aufs Höchste befriedigt.

116.

Verschiedenheit der Anlage hat hiernach genugsam Gelegenheit, verschiedene Gestaltungen der Tugend der Gottesliebe oder Frömmigkeit hervorzurufen und zu rechtfertigen: und Hervorkehrung verschiedener Seiten an der Gottesidee mit besonderer Vorliebe, verschiedene Glaubensarten, werden damit Hand in Hand gehen. Nur von wem die abstracte Wissensanlage fordert, dass er sich der Aufsuchung des reinen sichern Gottesbegriffs, der nur Einer sein kann, hingebe, nur diesem ist es ein Vorwurf, in diesen Begriff aufgenommen zu haben als universelle Wahrheit, was er nur als individuellen Glauben aussprechen durfte. Ferner theilt und individualisirt sich der Universal- oder Idealwille auch insofern, als es gilt, einerseits die einheitliche Totalität göttlichen Lebens, anderseits seine begriffliche Wahrheit für das Erkennen, seine vollendete (schöne)

Erscheinung für das empfindende Anschauen und Abbilden, die Weise seines thätigen nach Aussen Tretens, jedes im Besonderen dem Subjecte anzueignen und von ihm aus schöpferisch fortzusetzen. Göttlich in diesem Sinne ist jedes in irgend einem Umfange vollkommenes *Heil* begründende Leben, jede noch so kleine vollkommen *wahre* Erkenntniss, jede den idealen Begriff deckende, auch an noch so untergeordneter Stelle erscheinende *Schönheit*, jedes in reiner Weise die Idee des *Guten* repräsentirende Handeln. Alles Wollen demnach, welches auf das Heil, auf Wahrheit, auf Schönheit, auf das Gute, gerichtet ist *um dieser Ziele willen*, in der objectiven Absolutheit dieser Ziele, nicht um einer daraus fliessenden particulären Folge willen, ist Gottesliebe, Frömmigkeit: auch wo durch mangelhafte Einsicht das Bewusstsein vom Vollbegriffe dieser Ziele, und das Bewusstsein, dass sie in ihrem idealen, universellen Sinne nur erreicht werden können *im Geiste*, durch *geistiges* Dasein, noch hintangehalten wäre. — Die *Wahrheitsliebe* in einer der drei Bedeutungen, welche wir früher unterschieden haben (107), nämlich als Streben nach reiner Erkenntniss, nach absolutem Wissen, ist hiernach ein Zweig der Frömmigkeit, der Gottesliebe; aber auch die *Schönheitsliebe* ist ein solcher Zweig, mithin auch jene »keusche« Wahrhaftigkeit, sofern sie als bewusstes Wollen des Idealschönen der Scheinsucht oder Manierirtheit entgegentritt.

117.

Wo die universelle Anlage vorhanden, aber ihre Verwirklichung nicht gewollt wird, da ist auch hier der sündhafte Zustand: also auch hier in der trägen Potenz, und sofern diese auch hier sich gegen die geforderte Objectivirung in die subjective Ichform zusammenzieht und sich darin festhalten will, auch hier im Egoismus. Kommt dieser dabei aus einer bereits actuellen Natürlichkeit, sinnlichen Particularität, und verstärkt sich durch diese gegen die geforderte universelle Geistigkeit, um sie zu hemmen, herabzuziehen, zu verunreinigen: so sind dies bereits besprochene Erscheinungen von Unkeuschheit (106 f.).

Diese setzen sich sogar fort im Bereiche des Geistigen selbst und seines unverkürzten göttlichen Inhalts. Wenn z. B. bei vorhandenem, ausreichendem Denkorgan dennoch die phantastische Anschauung und Empfindung in ihren sinnenfälligen Formen und Bildern das wahrhafte Göttliche *ausschliesslich* ausdrücken will, also Schönheit *anstatt* Wahrheit festhält, so entsteht ein unkeusches Schwelgen auch hier, das auch leicht bei der Wahl seiner Bilder ins Abdominale gerathen wird: man lese Mystiker und Theosophen. Einen geheimnissvollen Zusammenhang mit sinnlicher Unkeuschheit haben auch gewisse hysterische Erfassungen des Wunders und fromme Gluthen, religiöse Ekstasen, besonders in der Zeit der erwachenden Geschlechtsreife.

118.

Neu ist in diesem Gebiete nur diejenige Untugend, welche, wie die Unkeuschheit in dem Uebergreifen der naturbildenden Tendenz, so ihrerseits in dem Uebergreifen der geistbildenden Tendenz sich zeigt. Diese hat hier ihren genuinen Ort und heisst *Hochmuth*: so dass wir als die der sinnlichen Tugend, der Keuschheit, symmetrisch entsprechende geistige Tugend, welche das Correctiv darstellt gegen die Verirrungen der Frömmigkeit oder Gottesliebe, die *Demuth* nennen können. War Keuschheit die Bereitwilligkeit, das Natürliche dem Seelischen und Geistigen unterzuordnen, so würden wir hiernach für die Bestimmung der Demuth den Standort vielmehr im Höchsten, im rein Geistigen oder absolut Universellen, Göttlichsten, zu nehmen haben, und in dieser Tugend die Bereitwilligkeit erblicken, das Seelische und Natürliche, sowie das niedere Geistige, in der Allem diesem zukommenden Unterordnung unter das Höchste doch auch wirklich anzuerkennen und zu berücksichtigen. Der volle Ausdruck für die beiden symmetrisch entgegengesetzten Hauptformen der Grundtugend, wie diese sich nach der Naturseite und nach der Geistseite differenziirt, würde demnach sein: *keusche Sinnlichkeit* oder *keusche Selbstliebe* auf der einen, *demüthige Frömmigkeit* oder *demüthige Gottesliebe* auf der andern Seite. Wir haben nur

noch zu sehen, wie sich die gewöhnlichen Vorstellungen von Demuth und Hochmuth hierzu verhalten, und wie der Hochmuth auf Trägheit und Egoismus, Demuth auf Energie und Liebe zurückgeht.

119.

Demuth gilt im gewöhnlichen Gebrauch des Worts vielmehr als ein sich unterordnendes nach Oben Sehen, denn als ein geneigtes Hinabsehen und Hinabgehen. Indessen will das Letztere jedesfalls als Tugend ausgedrückt sein, und zwar als eine Cardinaltugend, da die normale Eigenschaft einer Haupttendenz des Wollens, der universell-geistigen, in ihrem Verhältniss zu den übrigen Haupttendenzen darin gegeben ist. Die sich unterordnende Demuth, *Bescheidenheit* richtiger genannt, ist nicht dem Hochmuthe, der sich in seinem hohen Besitze exclusiv einschliesst, sondern der *Anmassung* entgegenzusetzen, die sich aus der gebührenden niedern Stelle in eine höhere, die von ihrem Träger doch nicht in Wahrheit eingenommen wird, in ihrer Selbstschätzung versetzt. Bescheidenheit und Anmassung gehören also in eine Region, wo es sich um die gesellschaftliche Vergleichung verschiedener Wesen unter einander handelt, in die des Seelischen; denn dieses ist, wie wir sogleich sehen werden, das Gesellige. So begegnet uns hier Aehnliches, wie früher bei der Wahrheitsliebe, Wahrhaftigkeit (107). So scheinbar verwandte und von der Sprache oft verwechselte Erscheinungen als Eitelkeit, Anmassung, Hochmuth mussten wir in die drei Hauptregionen unsrer getheilten Tugend vertheilen: Eitelkeit war uns eine Art der Unkeuschheit (106), Anmassung ist eine dem noch übrigen mittlern Gebiete angehörige Erscheinung, Hochmuth in unserm prägnanten Sinne ist Einseitigkeit der Geistestendenz. Darum ist es ganz besonders auch Hochmuth, im Vollbewusstsein eigenen Besitzes des Göttlichen in irgend einer seiner Formen schadenfrohe und überstrenge Kritik zu üben und Verachtung zu zeigen gegen minder Hohes, Unvollkommenes, ja sogar Schlechtes. Der Demüthige entschuldigt gern.

120.

Die höchste Potenz, welche Trägerin der geistigen Verwirklichungen ist, ist nur die zu höherer Freiheit entwickelte Potenz überhaupt: sie schliesst also alle niederen Potenzen in sich. Setzt sie sich nun fest in jener Geistigkeit und Universalität, gleichsam in der Genugthuung, das Höchste zu können, und reisst dieses wie gute Beute an sich, beutet ihre Gottgleichheit aus, hält es »für einen Raub, Gott gleich zu sein«, so bildet sie dadurch auch ihrerseits ein Ich, das sich als einzig berechtigten Ausgangs- und Endpunct des Processes gegen jede andre Verwirklichung sträubt und stolz verachtend sich von ihr wegwendet, in Verkennung der wahren Universalität der Potenz, deren Können und demnach Sollen nicht auf jenen obersten Rand gleichsam beschränkt sein kann. Wäre die energische Liebe zur Allverwirklichung, die Eine Grundtugend, genugsam vorhanden, so wäre Hochmuth unmöglich: auch er entsteht aus einem Egoismus der trägen Potenz, die, beim Höchsten angekommen, in diesem wieder ein Minimum der Actualität erfasst, durch das sie alles andre Dasein und Wohl in ihrem Urtheil und in ihrer Praxis negiren möchte. Welche Pflichten aus der entsprechenden Demuthforderung hervorgehen, ist hier nicht der Ort auszusprechen: wir bemerken nur, dass der Gesichtspunct der Arbeitstheilung keineswegs dadurch leidet, indem die dem Talent gemäss erfasste geistige Arbeit immerhin ausschliesslich festgehalten, nur nicht mit der *Gesinnung* der Exclusivität festgehalten werden soll. — Dass ebenso, wie der Hochmuth, auch jede *persönlich*-egoistische Verneinung des göttlichen Wollens, Verkürzung des Wahrheits- und Schönheitswollens und ihrer Forderungen u. dgl., der frommen Gottesliebe entgegen ist, versteht sich von selbst. Aber nur der Hochmuth erklärt sich als Untugend aus dem geistigen Gebiete *als solchem* selbst; jeder persönliche Egoismus dagegen fliesst aus dem geselligen Gebiete, das wir noch zu betrachten haben.

121.

Die reiche Stufenfolge möglicher individueller Formen demüthiger Frömmigkeit schliesst sich an eine niedere Reihe als Fortsetzung an, in welcher Frömmigkeit, Universaltendenz, bei mangelnder Anlage dazu überhaupt nicht möglich war, also nur die seelisch-gesellige Tugend und die Keuschheit, und in einer noch weiter herabgehenden Reihe sogar nur die letztere. Auch innerhalb der Menschheit, vor Allem Kindheit und Wildheit und jede tiefste Culturphase in Erwägung genommen, ist nicht schlechthin allgemein Anlage und also Pflicht zur Frömmigkeit anzunehmen, indess überall da, wo zwischen der überwiegenden Annäherung an die Thierheit einerseits, der gottmenschlichen Genialität andrerseits, der mittlere Begriff des recht eigentlich *Menschlichen* bereits voll repräsentirt ist: weshalb wohl gesagt werden kann, dass es zum engeren Begriffe des *Menschen* gehöre, einer Erhebung zum Universellen in irgend einer Form und irgend einem Grade fähig und dazu verbunden zu sein. Dagegen das Gebiet, welchem wir uns jetzt nähern, das Seelische oder Gesellschaftliche, ist das der menschlichen Mitte recht eigentlich Entsprechende, und jedes menschliche Geschöpf auf dasselbe angewiesen, welches normal organisirt und organisch über die primitivsten Entwickelungszustände hinaus ist. — Wo das Höhere vorhanden, verschmilzt nothwendig die niedere Tugend mit der höheren; denn jene besteht eben nur in der Unterordnung des Niedern unter das Höhere und Einordnung in dasselbe: es wird also Pflicht der Gottesliebe, beziehentlich der seelischen Tugend, in keuscher Weise Sinnlichkeit und Selbstliebe einzuschliessen. Umgekehrt war es Keuschheit, dem Seelischen und der Gottesliebe freien Raum und die gebührende Kraft zu geben. Excessive Keuschheit, als gänzliche Negirung und Verachtung des Natürlichen, ist Hochmuth; excessive Demuth, als Verleugnung des Werths geistigen Könnens und Wegwerfung des Bewusstseins, ist Scheinsucht, Eitelkeit, und kann selbst durch Cynismus hindurch zu den sinnlicheren Formen der Unkeuschheit führen.

122.

Der particuläre Wille, zum ersten Male in Contact mit dem universellen, noch nicht in den letzteren umgewandelt, aber von ihm bereits von seiner ausschliesslichen Particularität abgelenkt, schlägt die mittlere Richtung der *Gemeinsamkeit* ein. Das Mitwollen, Mitempfinden mit anderen Wesen ist nur möglich, wo die Universalpotenz den Bann der auf die Einzelheit eingeschränkten Potenz durchbrochen hat, wo die letztere durch das Wirken jener schon theilweis umgewandelt ist in ihr Gegentheil. Und in dem Masse als diese Umwandlung eingetreten, erweitert sich die Gemeinsamkeit und nähert sich der Universalität. Ausschliesslich gegen alle anderen Wesen, ist doch auch schon das Thier vielfach mitempfindend mit den durch das Interesse der Particularität, der Natur, ihm verbundenen Mitgeschöpfen; es kennt die engste, noch particulärste Gemeinsamkeit, die Familie. Sporadisch erhebt sich das Thier auch zu einer Art staatlicher Gemeinsamkeit, ja zu Mitgefühl und Hilfleistung gegen fremde Gattungen, zu Freundschaft und und Treue auf Grund einer gemüthlichen Wahlverwandtschaft oder Umgangsgewöhnung, sogar im Verhältniss zu Menschen. Der Mensch erhebt sich bis zum Ideale einer menschheitlichen Gemeinsamkeit, eines irdischen Himmelreiches, in welchem die Gesammtheit in allgemeinen Beziehungen den Willensinhalt für jeden Einzelnen bestimmt, ja zuletzt zur weltumfassenden Allgemeinschaft, dem jenseitigen Himmelreiche, das über alle Raum- und Zeitgrenzen übergreifen soll.

123.

Gemäss der zu solcher Erweiterung der particulären Schranken vorhandenen Anlage, dem Grade der Erweiterung gemäss, welche in der Potenz gegeben ist, soll der Wille der Potenz, eines jeden Subjectes, *Gemeinwille* sein: es ist von ihm in dieser Rücksicht die Tugend des *Gemeinsinns* oder der *gemeinschaftstiftenden Liebe* gefordert, als die Bereitwilligkeit, einerseits die Particularität oder sinnliche Natur angemessen unter-

zuordnen unter die herzustellende Gemeinsamkeit, andrerseits die auf dem Wege des universellen oder geistigen Strebens überall gewonnenen Güter hereinzuziehen in dieselbe Gemeinsamkeit, freilich ohne diese Güter den Gütern oder Zwecken der Gemeinschaft *als solcher* unterzuordnen, ganz besonders aber — da die soeben genannten zwei Seiten dieser mittleren Tugend doch schon in den Tugenden der Keuschheit und der demüthigen Frömmigkeit enthalten sind — als die Bereitwilligkeit, die eigenthümlichen Güter der Gemeinsamkeit als solcher, Austausch, Wechselwirkung, Anerkennung, Ueber- und Unterordnung, freie und ehrenvolle Einordnung des Einzelnen, in der sachgemässen, dem Werthe und der Thätigkeit der Gemeinschaftsglieder entsprechenden Weise herzustellen. Wir nennen jene Tugend, und nennen diese Güter, als zwischen Natur (Sinnlichkeit) und Geist (Idealität) stehende, die *seelischen*: ihr wesentliches, unterscheidendes Organ für Production wie für empfangendes Verwerthen ist das *Gemüth*, das *Herz*. Das conträrste Gegentheil der seelischen Tugend ist der *Neid* nach der Seite der Particularität hin, nach der Seite der Universalität hin die *Selbstwegwerfung*, Unselbständigkeit, Mangel an Selbstgefühl.

124.

Es liegt nämlich in dem Begriffe der Gemeinschaft augenscheinlich die Doppelheit der durch die Gemeinschaft aufgezehrten Einzelheit auf der einen Seite, der durch die Einzelheit beschränkten Gemeinsamkeit auf der andern. Gemeinschaft ist nur, wo Individuen sind, welche sie bilden, aber wo Individuen sind, ist auch unübertragbare Eigenthümlichkeit; und nur, wo die letztere ist, ist eine Veranlassung zur Gemeinschaft, welche keinen Zweck mehr hat, also kein Gegenstand des Wollens mehr sein kann, wo es nichts Eigenthümliches zu verbinden und auszutauschen giebt. Ueberdies, wo es das Interesse der Gemeinschaft gilt, kann dies nur heissen: das Interesse ihrer einzelnen Glieder, und zwar *aller*; denn nur für das empfindende Subject giebt es überhaupt ein Interesse; die Gemeinschaft, als abstracter Collectivbegriff herausgehoben aus der Beziehung zu ihren lebendigen Gliedern, ist gleich Nichts, am

allerwenigsten ein sittliches Gut. Also ist das Interesse des Einzelsubjects für sich selbst nicht aufgehoben durch den Gemeinsinn, sondern gleichsam in denselben nur eingehoben, und ebenso das Interesse für die gesonderte Bedeutung und das Individuelle anderer Glieder der Gemeinschaft durch den Gemeinsinn nicht aufgelöst. Daher ist, wie das Regulativ der Sinnlichkeit oder Selbstliebe die Keuschheit, das der Frömmigkeit oder Gottesliebe die Demuth, so das Regulativ der Gemeinschafts- oder Nächstenliebe die *Gerechtigkeit*. Sie ist *Ehrliebe*, Würde, Selbstgefühl, sowie *Freiheitsliebe*, in der Wahrung des Ich gegenüber der Gemeinschaft, *Discretion* und *Bescheidenheit* gegenüber der fremden Individualität, entgegenstehend der Selbstwegwerfung und der Anmassung; und ebenso führt die Gerechtigkeit zu rechter Unterordnung der engeren Gemeinschaft unter die weitere und aller Gemeinschaft unter die universale, göttliche Idee, durch die allein alles wahre Gemeinschaftswohl begründet und normirt sein kann, wie umgekehrt zu angemessenem Festhalten am Rechte, an der Ehre und Freiheit des engeren und niederen Gebiets gegenüber dem weiteren und höheren. — Die Egoismusformen, welche hier entgegenstehen, lassen sich leicht als solche erkennen; denn auch die Selbstwegwerfung wird entweder unmittelbar aus Trägheit, oder aus Unkeuschheit zu erklären sein, der der augenblickliche Selbstgenuss lieber ist als die zu erarbeitende Ehre in der Gemeinschaft, hin und wieder auch aus Hochmuth, der die gesellige Stellung verachtend sie an ein rein geistiges Gut preisgiebt. Und auch der leidenschaftlichste Egoismus, trete er auf als Anmassung, Ehrgeiz, Herrschsucht oder neidisches Begehren des Besitzes und Genusses Anderer, ist doch im Fundamente Trägheit, d. h. Beharrungstendenz der Particularität und Energielosigkeit der Universalpotenz, welches Beides Eines und Dasselbe ist.

125.

Es ist nicht zufällig, dass für die Tugend dieses mittleren Gebiets die Namen der einheitlichen Grundtugend und ihres Gegentheils, in prägnanterer Bedeutung, wiederkehren. Denn

das zwischen Gegensätzen mittlere Gebiet ist überall, eben weil in ihm die Gegensätze sich durchdringen und aufwägen, am verwandtesten der ungetrennten Einheit, welche über aller Gegensätzlichkeit steht und überall derselben zuvorgedacht ist. So kehrt denn die *Liebe*, die einheitliche Grundtugend, die sich in den verschiedenen Einzeltugenden gleichsam nur in verschiedene Gewänder kleidet, — sie kehrt hier als gemeinschaftstiftende, Individuen aneinanderkettende Liebe unter ihrem ersten Namen wieder, und ebenso ist von *Egoismus*, dem einheitlichen Grundgebrechen nach inhaltlicher Bezeichnung, hier wieder in besonders charakteristischem Sinne die Rede, wo von den Beschränkungen gehandelt wird, die sich das Ich dem fremden Ich gegenüber auferlegen soll. Und auch hier bestätigt sich, was bei solchen Eintheilungen zu dem mittleren Gliede überall bemerkt werden kann: es enthüllt den Gesichtspunct, der in einem erweiterten Sinne als der leitende Gesichtspunct für das Ganze angesehen werden muss; es verräth gleichsam den verborgenen Sinn der ganzen eingetheilten Sphäre. Denn überall bestand die Tugend in dem Uebergehenwollen der Potenz in Verwirklichung; ist aber die sich in sich dagegen festsetzende Potenz eben dadurch Ichsetzend und darin egoistisch, und ist andrerseits das allein mögliche Endziel aller Verwirklichung Sein von empfindenden, bewussten Wesen: so ist von vornherein die Liebe schon Gemeinschaftsliebe oder Liebe zu fremdem individuellem, zu gemeinsamem Sein, und aller Egoismus, auch der bloss träge oder unkeusche, doch schon im Grunde Mangel an solcher Liebe. In welchem diese Liebe hinreichend lebte, der würde jedesfalls ihr sein natürliches Begehren angemessen unterordnen, und ihr zu genügen seine widerstrebende Potenz beherrschen. Ebenso wird er nicht hochmüthig in das rein Geistige sich verlieren, die lebensvolle Gemeinschaft missachtend und Andre von der Theilnahme an seinen Gütern ausschliessend, und wird auch nicht umgekehrt das Streben nach dem Universellen vergessen, das ihm ja nur als die Fortsetzung seines die Ichheit überwindenden Gemeinwillens erscheinen kann, und dessen Ziele überall nur wieder in empfindenden Individuen erreicht werden. Endlich, wenn ihm wirklich

an der *Gemeinschaft* liegt, wird er auch in gerechter Selbstliebe sein eignes Wohl und seine Eigenthümlichkeit in dieselbe einfügen.

126.

Eine schematische Uebersicht unsrer Tugendlehre möchte am besten dazu anleiten, die gegenseitigen Beziehungen ihrer Theile richtig aufzufassen und das Ganze in Eins zu schauen.

Der gute Wille

formal: **Energie**		inhaltlich: **Liebe**	
der Lust	*des gesetzlichen Bewusstseins*	*sinnliche Selbstliebe*	*geistige Gottesliebe*
(Gewissenhaftigkeit — Liberalität als Regulative)		(Keuschheit—Demuth als Regulative)	
der sittlichen Lust als »zweiter Natur«.		*seelische Gemeinschaftsliebe* (Gerechtigkeit als Regulativ)	

Energie der Liebe.

Denken wir hinzu die entsprechende Tafel der entgegengesetzten, schlechten Willensbestimmungen, der Untugenden. Denken wir ferner hinzu die grosse Manchfaltigkeit individueller Verschiedenheiten, die wir durch die Manchfaltigkeit möglicher Verschiedenheiten des Könnens in verschiedenen getrennten Potenzen und auf verschiedenen Entwickelungsstufen Einer Potenz begründet und ethisch motivirt fanden. Aber dennoch gab es hier kein gesondertes Gebiet der Gleichwerthigkeit (73): die Forderung an den Willen *als solchen* ist *unbedingt*; sie geht überall und in jedem Momente nur auf die Eine Beschaffenheit, welche in diesem Momente der Potentialität entsprechend die seinsollende ist, d. i. auf die grösste Energie, auf die in der Linie vom Particulärsten bis zum Universellsten, auf welcher das Niedere überall vom Höheren wieder mit in sich aufgenommen wird, je weitestmögliche Verwirklichung. Nur zu dieser Einen Gesinnung ist das ethische Subject überall

berechtigt: die Rechtssphäre fällt also hier zusammen mit der Sphäre des ausschliesslich Seinsollenden; d. i. es giebt hier keine in unserm Sinne gesonderte Rechtssphäre.

127.

Es ist noch die Frage übrig, ob sich die formale Tafel der Tugendlehre mit der inhaltlichen durchgängig deckt, etwa so, dass, wie Energie im Grunde schon Liebe und Trägheit überall Egoismus ist, auch die rechte Anwendung der Lustform in der Motivirung Eins ist mit keuscher Selbstliebe und die rechte Anwendung der Gesetzesform Eins mit demüthiger Frömmigkeit. Doch der Versuch, dies zu denken, zeigt sogleich, dass die gegensätzliche Gliederung auf der einen Seite mit der der andern sich vielmehr durchkreuzt, also keine durch die andre überflüssig gemacht wird, sondern der höchste zusammenfassende Ausdruck der Tugend nur durch Combination beider Seiten gefunden werden kann. In der Form der Lust motivirt sich Unkeuschheit ebensowohl und weder mehr noch minder als Hochmuth und Lieblosigkeit in der Gemeinschaft, und nicht minder alle diesen Gebrechen entgegenstehenden Tugenden; dasselbe gilt aber auch von der Form des gesetzlichen Bewusstseins, welches, von dem Streben nach dem wahren Begriffe des Guten erzeugt, in diesem Streben sowohl die Tugendbegriffe für den Bereich der Selbstliebe, wie für die anderen Gebiete erzeugt, gar häufig aber durch einen dahinterliegenden, den Verstand verrückenden Einfluss eines verderbten Willens zur Motivirungsform der Untugend wird. Die Vollendung — der gute Wille bei vollendet gedachter, unbeschränkter Potenz, also der *göttliche Wille*, und mithin auch der *gottmenschliche*, sofern der Mensch im Stande ist, die göttliche Potenz bis zur Lebendigkeit eines ihr entsprechenden Strebens in sich zu entwickeln —, diese Vollendung wird sein: in voller Lust und mit klarem Bewusstsein, also in Erkenntniss des Guten und einziger Freude an demselben, durch energische, zur Verwirklichung drängende, schöpferische Liebe ein unendlich ausgebreitetes Wohldasein zu wollen, in welchem die sinnliche

Natur, die seelische Gemeinschaft und das ideale Göttliche in der durch ihr Wesen gebotenen Ueber- und Unterordnung und gegenseitigen Durchdringung verwirklicht sind und sich fortgehend verwirklichen. Hiermit ist zugleich hingewiesen auf die *seinsollenden Objecte* des Willens, zu denen wir nunmehr übergehen.

128.

Noch eine andre Betrachtung leitet dazu über. Wir beurtheilen ethisch das *Subject* nur darnach, wie es seine individuelle Potenz innerhalb ihrer Schranken in *Wollen* umsetzt. Die Tugendlehre steht also unter dem hypothetischen Urtheile: *wenn* das Können dieses, jenes ist, so ist der seinsollende Wille dieser oder jener. Allgemeingiltig konnte hierbei nur sein die einheitliche Tugend mit ihrer Forderung energischen Verwirklichungswillens überhaupt; denn diese Forderung setzt eben nur die allgemeine Annahme irgend einer Potenz voraus. Gar nicht gehörte aber in diesen Zusammenhang die Frage, ob diese oder jene Potenz, dieses oder jenes Subject mit dem ihm eigenen Grade des Könnens, überhaupt *dasein* dürfe. Für die Individualität des ethischen Subjectes ist nicht dieses selbst, sondern ist diejenige schöpferische Potenz, welche diese Subjecte hervorgebracht hat, Gegenstand der ethischen Beurtheilung in subjectiver Beziehung, d. h. Gegenstand der *Willens*beurtheilung (68 f). Mit andern Worten: die Subjecte ihrem *Dasein* und ihrer *Individualität* nach sind nicht *als* Subjecte, sondern als Schöpfungen, als Werke, als ethische *Objecte* zu beurtheilen. Rücksichtlich ihrer Subjectivität sind sie »gerettet« schon durch ihre Energie und Positivität, welche in ihrer Entfaltung Eins sind mit göttlicher Liebe.

»Gerettet ist das edle Glied
Der Geisterwelt vom Bösen;
Denn wer nur strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen;
Und hat er an der Liebe gar
Von oben Theil genommen,
Begegnet ihm die heil'ge Schaar
Mit herzlichem Willkommen!«

Dritter Abschnitt.

Die ethische Objectivität.

(Güterlehre.)

129.

Das, was sein soll, gliederte sich nach der im ethischen Processe liegenden Dreiheit von Anfang, Mitte und Ende (60, 62 ff.) in die Dreiheit von Wille, Handlung und Werk. Der seinsollende Wille, die Tugend, führt uns zunächst über zu dem ihr entgegengesetzten Puncte der Bahn, zu den seinsollenden *Werken*; denn die Vorstellung des zu schaffenden Werkes muss dem Willen erst feststehen, ehe er zum *Handeln*, zu der zwischen Wille und Werk, Subject und Object, vermittelnden Action gelangen kann. So folgt auf die Lehre von der ethischen Subjectivität nothwendig sogleich die von den ethischen Objecten. Letztere könnten nun ebensowohl aus der Tugend, als aus dem obersten Princip, dem Allgemeinbegriff des Seinsollenden, abgeleitet werden; da jedoch der Inhalt der Tugendlehre, welcher die Ableitung der ethischen Objecte aus ihr ermöglicht, selbst erst aus dem obersten Princip geflossen oder mit dessen Inhalte Eins ist, so ist die directe Ableitung der Objecte aus dem Princip das Naturgemässere, zweckmässiger ohnehin um der Probe willen, welche dadurch dem Allgemeinbegriffe bezüglich seiner Brauchbarkeit und inneren Einheit, sowie der Tugendlehre bezüglich ihrer richtigen Ableitung, abgenommen wird.

130.

Der Allgemeinbegriff des ethischen Objects ist der Begriff des *Gutes*. Wenn wir hierbei nicht denken, dass auch dem Handelnden *selbst* in jedem Falle die Herstellung des Gutes, des geforderten Werkes, lustbringend sein müsse, so verliert der Name *Güterlehre* für diesen Abschnitt unsrer Wissenschaft sein Bedenkliches (53). Das Problem der Güterlehre ist vielmehr in seiner vollen Allgemeinheit und ethischen Reinheit nur so zu fassen: wie ist die Welt vorzustellen, welche ein guter Wille würde *schaffen* wollen? Güterlehre ist Schöpfung einer idealen Welt im Gedanken. Jedes seinsollende Werk aber ist als solches ein Gut, ein mit Lust empfundenes Dasein, ein Wohldasein, da wir unter dem Werke hier das Ende des Processes, also das absolute *Endziel* verstehen; ja die erzeugte *Lust* ist zuletzt selbst und für sich allein das objective Werk, das Endziel; denn sie ist allein der hier festzuhaltende Schlusspunct als solcher (50 ff.). Ist sie nun aber niemals eine unbestimmte oder Lust schlechthin, sondern eine bestimmte, qualificirte, in unendlicher Manchfaltigkeit, und ist diese Manchfaltigkeit bestimmt durch ein in die Lustempfindung eingegangenes, von ihr verarbeitetes Dasein, so ist die Lust als ethisches Endziel oder Werk nur als verwachsen mit diesem Dasein, als mit ihm Eines, zu betrachten, und es wird sogar zweckmässig sein, die Unterscheidungen solches *Daseins* eintreten zu lassen für die aus ihnen folgenden Lusterregungen, weil diese durch jene allein unterscheidbar werden und thatsächlich unterschieden sind. Nach der hier ein für alle Mal abgegebenen Erklärung, dass nie in der Sache selbst, sondern in ihr nur, sofern sie ein *Gut* ist, sofern sie *Wohldasein* einschliesst, das Ziel liege, kann die Monotonie der Wiederholung dieses Zusatzes vermieden werden. So hat sich die Ethik gewöhnt, von der Familie, vom Staate u. s. w. als Gütern zu sprechen, ohne es ausdrücklich überall von Neuem hervorzuheben, dass alle diese Güter erst in empfindenden Wesen, welche die Güter *als* Güter empfinden, d. h. *geniessen*, zu Gütern werden, dass

also eigentlich die *Lust* an diesen Gütern allein das im strengen Sinne so zu nennende »Gut« daran ist.

131.

Es kann jedoch für Einzelfragen der Güterlehre von Wichtigkeit werden, die innige Verbindung zwischen dem als Gut Empfundenen und der Wohlempfindung selbst in ihre Bestandtheile aufzulösen. Ist nämlich im strengen Sinne nur die letztere als solche das Endziel, so gilt nur von ihr die früher erwiesene Unmöglichkeit, in Bezug auf Endziele von einem Erlaubten oder einem blossen Rechte zu sprechen (55). Das Gegenständliche der Empfindung, das von der Empfindung losgelöst gedachte Gut, lässt dagegen die Möglichkeit einer gleichwerthigen Manchfaltigkeit zu, welche die Wahl zwischen Mehrerem, was sich zum Endziele *gleich* verhält, für eines und dasselbe Subject in einem und demselben Momente freigiebt. Das in solcher Weise losgelöste Object theilt die moralische Unbedingtheit des Endziels eben nur da, wo das Endziel ein bestimmtes Object nothwendig mit sich verbunden setzt. Die specielle Ethik wird jedesfalls Veranlassung haben, in diesem Sinne unbedingte oder obligatorische Güter von Gütern der Wahl oder facultativen zu unterscheiden.

132.

Unbedingtes Gut ist die Empfindung des Wohldaseins. Das mit dieser Empfindung unlöslich verwachsene Dasein (130) wird dadurch selbst mit zum unbedingten Gut. Es ist dies vor Allem das Dasein von Wesen, welche diese Empfindung in sich verwirklichen können und verwirklichen: wir nennen sie beseelte Wesen, *Seelenwesen*. Und ihr Dasein ist als ein unbeschränktes, unendliches, ihrer Zahl und ihrer Dauer nach, gefordert; denn das geforderte Wohldasein ist unbeschränkt; jedes Fehlen eines möglichen Wohldaseins ist etwas Nichtseinsollendes (51 f. 54). Sie sind ferner *bewusste* Wesen; denn ohne Bewusstsein war die Wohlempfindung undenkbar (48 f.).

Nur in der Empfindung solcher Seelenwesen ist ein Gut oder ein Endziel eben Das, was es nach diesen Begriffen ist: jene Wesen sind der alleinige Ort jedes Endziels, sowohl jedes unbedingten, als auch jedes facultativen. Allein nicht nur diese Stellung eines nothwendigen Bedingnisses haben sie zum letzten Endziel der Lust, sondern sie sind zugleich unmittelbares *Object* dieser Lust, unlöslich mit ihr verbundenes Object. Denn die Lust ist zuletzt immer Lust am *Dasein*, Daseinslust, welches gar nichts Anderes sagen kann und will, als: Lust an der Realisirung der Potenz, an der Erreichung des in der Potenz angelegten und ihr aufgegebenen Ziels (52).

133.

Hiermit ist bereits ausgesprochen, was allein an dem Dasein jener Seelenwesen als unbedingtes Gut zu gelten hat. Offenbar nicht die blosse *Potenz* in diesem Dasein, d. h. das in demselben sich verwirklichende *Können* als solches. Dieses kann immer nur als *Mittel*, aber niemals als unmittelbares Lustobject gedacht werden. Nur scheinbar freuen wir uns am Können; es ist immer eine, wenn auch nur keimartige, Realisirung des Könnens nöthig, um es gewahrzuwerden, zu empfinden, mit Bewusstsein zu ergreifen, sich darüber zu freuen. Darum war das blosse Können als solches, die Potenz als *bleibende* Potenz, kein denkbares Ziel, kein Seinsollendes an sich, vielmehr ein Nichtseinsollendes. Die reine Potenz, die blosse Möglichkeit des Daseins, ist sogar, können wir sagen, das vollkommene Ideal des nichtseinsollenden Endziels, das *reine Böse* für die Güterlehre, entsprechend der Stellung, welche die *Trägheit*, das Potenzbleibenwollen, in der Tugendlehre hatte. Denn solange noch ein verwirklichtes Dasein besteht, kann schwerlich jede Spur von Daseinslust entfernt sein. Darum ist das Wort ächt mephistophelisch: »Alles, was entsteht, ist werth, dass es zu Grunde geht, d'rum besser wär's, wenn Nichts entstünde«; und ein Diener des Bösen ist »ein Theil des Theils, der vormals Alles war, ein Theil der Finsterniss, die sich das Licht gebar«, d. i. der Urpotenz, aus

welcher das Dasein hervorbricht, und welche deshalb, obwohl sie, sofern sie Potenz *bleiben* möchte, das »Böse will«, dennoch immer »das Gute schafft« (72, 74 f.).

134.

Wenn nicht die Potenz, so kann es nur die *Actualisirung* sein, was an dem Dasein jener Seelenwesen als unbedingtes Gut zu gelten hat. Hier scheint es nun wieder, als sei der *Process* der Actualisirung von seinem *Resultate*, dem *fertigen* Dasein, zu unterscheiden, und als liege nur in letzterem das Endziel. Allein, obwohl allerdings ein Unterschied besteht zwischen Mittelgliedern des Processes und den das Endziel als solches darstellenden Verwirklichungen desselben, so sind doch auch die letzteren unter dem allgemeinen Begriffe von Acten, Functionen, *Thätigkeiten*, enthalten; sie treten nicht aus dem Processe des Werdens heraus, als ein todter Abschluss, ein ruhendes fertiges Resultat, sondern sind auch ihrerseits ein *Process*, eine fortwährend neue Hervorbringung. Dies folgt daraus, dass das Endziel *Empfindung* ist; Empfindung ist eine Function, eine Thätigkeit des empfindenden Subjects, also Actualisirung, Selbstverwirklichung desselben. Jenes mit dem Empfindungsziel unlöslich verwachsene Gut kann also in alle Wege nur *Thätigkeit* sein; — wie auch in der Tugendlehre die *Energie* als Urphänomen aller Tugend uns aufleuchtete (76). Die nähere Bestimmung aber, dass das Endziel Empfindung der *Lust* sein soll, führt zu näherer Bestimmung der Art von Thätigkeit, welche allein als jenes unbedingte Gut gelten kann.

135.

Welche Thätigkeit ist ihrer Natur nach nothwendig lustbringend? — Auch die Schmerzempfindung ist eine Function, eine Thätigkeit des Subjects, so sehr immer sie Leiden ist; auch in ihr also liegt eine Selbstverwirklichung, Actualisirung der Potenz, zu Grunde. Dennoch aber sind Schmerz, Leiden, Weheempfindungen, allenthalben die Empfindungen von Zu-

ständen des Subjects, deren in gleichem Sinne fortgehende Steigerung das *Nichtsein* des Subjects, die Zerstörung und Untergrabung aller seiner Selbstverwirklichungen, zur Folge hätte. Im Gegensatz hierzu ist jede reine Lustempfindung das Zeichen einer derartigen Selbstverwirklichung, mit welcher keinerlei Zerstörung der Potenz und ihrer Verwirklichungen verbunden ist. Die Wollust einer leidenschaftlich sich selbst verzehrenden Potenz möge man nicht hiergegen anführen; sie für reine Lust zu halten, das Unlustelement an ihr als Lust zu veranschlagen, verräth eine moralische Erkrankung ganz ähnlicher Art, wie die Freude des Boshaften am Schaden Anderer, und hat zum Analogon den Zustand überreizter Nerven, in welchem brennende und beizende Substanzen für wohlschmeckend und der ausgesprochenste Gestank für wohlriechend gelten. Lustbringend, sagen wir kurz, ist jede *Thätigkeit reiner Selbstverwirklichung* einer empfindungsfähigen Potenz. — Jene anderen Thätigkeiten, in welchen sich Schmerzempfindungen verwirklichen, oder welche mit solchen irgendwie verbunden sind, können immer nur theilweis negirte, beeinträchtigte Selbstverwirklichungen sein.

136.

Das *Wohl* hat unser grundlegender Abschnitt nur insofern als das Seinsollende bezeichnet, als in ihm sich der Zielbegriff erfüllt, der Begriff der Befriedigung durch Erreichung einer vorgesetzten Verwirklichung eines Möglichen (52). Lustbringende Thätigkeit wäre hiernach die Thätigkeit der Verwirklichung eines Erstrebten; die Lust selbst fanden wir damals überhaupt nur in der Uebereinstimmung zwischen Erreichtem und Erstrebtem (50). Die jetzt gewonnene Bestimmung der lustbringenden Thätigkeit steht hiermit nicht in Widerspruch; denn die reine Selbstverwirklichung einer Potenz ist ganz Dasselbe, was früher die Erreichung des Erstrebten genannt worden ist; schon das Streben selbst ist nichts Anderes als der Anfang der Selbstverwirklichung, und diese letztere ist nicht anders denkbar, denn so, dass in der Potenz das vorgestellte *Ziel* ihrer Verwirklichung zur hervorbringenden Ursache der

Mittelglieder wird, welche zu solchem Ziele führen. Hieraus ergiebt sich zugleich die Antwort auf eine früher vertagte Frage (67 f.), nämlich ob die *ethische Freiheit* ein Gut sei. Ethische Freiheit und *Thätigkeit durch selbstgesetzte Ziele* sind Eines und Dasselbe, ethische Freiheit also auch Eins mit der hier als unbedingtes Gut erkannten reinen Selbstverwirklichung. Erzwungene Functionen als solche sind Leiden; selbst angenehme sinnliche Empfindungen werden erst als angenehme empfunden, wenn sich eine freie psychische Reproductionsthätigkeit darauf richtet. — Wie kommen wir nun aber zu irgend einer Verwirklichung, welche *nicht* positiv, also *kein* Gut wäre? Ist nicht jede Verwirklichung eben die ihrer Möglichkeit, ihrer Anlage, also mit ihr sich deckend? In der That würde es gar keine Uebel, also keine nichtseinsollenden Verwirklichungen, keine unlusterzeugenden Thätigkeiten geben, wenn nur eine *einzige* Anlage *für sich allein* in Betracht käme. Schon der einfache Widerstreit zwischen Trägheit und Energie (75), welcher allerdings aus der Einen Potenz abgeleitet werden konnte und musste, ergiebt sich aus ihr doch nur in Folge eines Auseinandergehens derselben in die *zwei* in ihr eingeschlossenen Anlagen: zu fortgehends verwirklichender, schöpferischer Thätigkeit, und zu widerstrebender, zurückziehender Thätigkeit (98). Das Uebel, die nichtseinsollende Verwirklichung und Thätigkeit, ist allenthalben nur möglich im Verhältniss mehrerer Thätigkeiten zu einander, deren jede für sich allein die reine Verwirklichung ihrer Potenz sein, also Lust erzeugen würde, deren Wechselwirkung aber die Möglichkeit gegenseitiger Hemmung, Negation, mithin die Möglichkeit von Unlustempfindungen, einschliesst. Ist es nun Ein Wesen, Eine Gesammtpotenz, welche eine Mehrheit von Anlagen in sich trägt, deren verwirklichende Thätigkeiten solchergestalt sich negiren könnten: so wird aus dem Bisherigen folgen, dass in diesem Falle das unbedingte Gut die *harmonische Gesammtverwirklichung* jener Einen Potenz, ihre totale Verwirklichung in zusammenstimmenden, einander fördernden Thätigkeiten ist.

137.

Aber nicht nur das Dasein Eines, sondern das einer Unendlichkeit empfindender Wesen ist gefordert (132), also auch ihrer Aller harmonische Gesammtverwirklichung, sowohl die eines jeden in sich selbst, als auch die ihrer Gesammtheit, sofern jedesfalls gegenseitige Störung ausgeschlossen zu denken ist. Dies ergiebt bereits das universale Gut eines *Reichs*, aber freilich noch ohne Gemeinschaft, nur eines Reichs negativen Friedens. Denn die ungestörte harmonische Selbstverwirklichung der Einzelnen wäre auch durch absolute Isolirung Aller herstellbar. Allein, selbst wenn wir jedes jener Einzelwesen in seinem Können in der Isolirung unbeschränkt dächten, so dass alle Arten denkbarer isolirter Thätigkeiten von ihm theils neben, theils nach einander in harmonischer, lustbringender Weise ausgeübt würden: so wäre damit nicht das seinsollende Gut in seiner Unbedingtheit verwirklicht. Denn zu dieser Unbedingtheit gehört die unbeschränkte, absolut *vollständige* Verwirklichung möglichen Wohldaseins (51). Nun aber wäre die Nichtverwirklichung von harmonischen Thätigkeiten, deren Inhalt der *Verkehr* und das Zusammenwirken jener Wesen wäre — Thätigkeiten, welche doch gewiss denkmöglich sind, und mehr als dies ist hier nicht vorauszusetzen (10) —, offenbar die Nichtverwirklichung eines Theils möglicher Lust, möglichen Wohls. Hiernach ist, mit Hinzunahme des Früheren, das unbedingte Gesammtgut das unendliche Reich bewusst empfindender Seelenwesen in ihrer, alle Möglichkeit erschöpfenden, theils isolirten, theils gemeinschaftlichen, harmonischen Verwirklichung ihrer Anlagen durch freie, zielsetzende Thätigkeit.

138.

Die geforderte Thätigkeit empfindender Wesen soll, sofern es sich um das Endziel, nicht um nur vermittelnde Thätigkeiten handelt, an sich selbst das Object der Lustempfindung sein, also fortwährend mit Lustempfindung, mit der *vollen* Lust reiner Selbstverwirklichung der Potenz, verbunden

auftreten. Hierdurch zerlegt sich für genauere Betrachtung die im höchsten Gute realisirte Thätigkeit in eine doppelte. Zu der hinausgehenden, verwirklichenden Thätigkeit als solcher kommt nämlich die in der Empfindung *selbst* realisirte Function hinzu. Wäre die Thätigkeit einer Potenz lediglich als ein Aussichherausgehen der Potenz gesetzt, so fehlte die Empfindung, welche nur ein Insichgehen der Potenz, des könnenden und sich verwirklichenden Subjects, sein kann. Aber auch wenn die gleichsam einsaugende, centripetale Thätigkeit, welche hiernach zur ausströmenden, centrifugalen, hinzukommen muss, zwar vorhanden, aber gleichsam immer von Neuem überströmt wäre durch die andre, und hierdurch verkürzt: so wäre das Empfindungsziel, trotz aller Verwirklichungsthätigkeit im Uebrigen, nicht erreicht. Das höchste Gut kann also nur in einer Verschmelzung von receptiver und productiver Thätigkeit dargestellt werden, bei welcher die Potenz in jedem Augenblicke sich nur in dem Masse productiv auswirkt, dass sie gleichzeitig fähig ist, die Auswirkung als Einwirkung auf sich selbst in vollem Masse mit Lust zu empfinden. Auch in diesem Betracht gilt die Forderung *harmonischer* Auswirkung. Dies giebt keinen verwerflichen egoistischen Eudämonismus; denn die Gewissenslust allein, die Freudigkeit des tiefsten, centralen Wollens, ist die volle Lust der Potenz in ihrer Totalität (85).

139.

Innerhalb dieser geforderten Harmonie von Reception und Production sind nun aber *alle* Möglichkeiten harmonischer Thätigkeit für *jedes* der die Gemeinschaft des Gesammtreiches bildenden Seelenwesen zu verwirklichen, und alle diese möglichen Thätigkeiten gegenseitig auszutauschen. Dies folgt aus dem Grundgedanken der Allverwirklichung des Wohldaseins (51). Da aber Selbstthätigkeit aus sich heraus und eine Bethätigung oder Empfindung in Folge des Wechselverkehrs oder Austausches insofern sich gleichstehen, als auch das Aufnehmen eines Fremden nur durch Selbstthätigkeit geschehen kann, und da andrerseits dieses Aufnehmen hier in der Vollendung vor-

ausgesetzt wird, in welcher es der fremden Selbstthätigkeit inhaltlich gleichkommt: so geschieht der Allverwirklichung kein Abbruch dadurch, wenn die verschiedenen Wesen einen Theil des Wirklichen immer *nur* durch die Mittheilung und Aufnahme des Fremden, durch die Gemeinschaft, dagegen einen anderen Theil ebenso ausschliesslich durch ihre eigne Initiative und Selbstentfaltung verwirklichen. Ohne diesen Unterschied verlöre vielmehr die Gemeinschaft ihre Bedeutung: sie verlöre die ihr eigenthümliche Lust des Gebens und Empfangens, indem dieselbe zu der stumpfen Empfindung des Wechsels von Geben und Empfangen der gleichen Inhalte herabgedrückt würde; in dieser zwecklosen Wiederholung aber ginge mit dem Zwecke die Lust, und mit dieser jeder Zweck der Gemeinschaft verloren, hörte also die Gemeinschaft auf, ein Gut zu sein. Wesen, welche gegenseitig einander gleichsam Spiegelbilder des eigenen Selbst sind, können sich einander zu Nichts ergänzen; ihre Gemeinschaft wäre also ohne Motiv, ohne Sinn und Zweck.

I·40.

Hierdurch ist also die *Manchfaltigkeit* im Reiche der Zwecke auch rücksichtlich *der Wesen selbst* gegeben. Einander gleich in Rücksicht des allgemeinen Begriffs lustbringender Thätigkeit, unterscheiden sie sich durch den Theil der Allmöglichkeit, der einem jeden als seine eigenthümliche Potenz, Anlage, zur Selbstverwirklichung übergeben ist. Diese Einschränkung (*Individualität*) darf aber keines dieser Wesen unfähig machen zur *Universalität* rücksichtlich der Aneignung und Mitempfindung des Fremden. Durch Bethätigung beider Seiten ist zugleich in der Auslebung eines jeden Wesens die *innere* Manchfaltigkeit gegeben, welche hiernach im Allgemeinen den Wechsel von Geben und Empfangen, im Besondern den Wechsel all des Verschiedenen darbietet, welches von Jedem gegeben und welches vom Standpuncte eines Jeden aus aufgenommen wird. Lässt sich nun diese innere Manchfaltigkeit zu voller Empfindung nur durch Trennung des in ihr

Enthaltenen, durch Auseinanderhalten des Verschiedenen bringen, und wird ferner die höchste Steigerung für jedes einzelne Glied der Reihe von der Anordnung dieser Reihe abhängen: so ist hierdurch die allgemeine Form des *Zeitverlaufes* und diejenige Art der Anordnung des Einzelnen im Zeitverlaufe für die Realisirung des höchsten Gutes (d. i. eben des hier construirten Reiches der absoluten Güter) gefordert, welche der Begriff der *Entwickelung* bezeichnet; wie sich später noch des Näheren zeigen wird.

141.

Hiermit schwindet zugleich ein scheinbarer Widerspruch in den ersten Grundzügen dieser Güterlehre. Das höchste Gut sollte in einer *unendlichen* Anzahl empfindender Wesen realisirt werden (132). Unendlichkeit aber ist niemals eine Eigenschaft des bereits Vorhandenen oder als vorhanden Gedachten; denn der Begriff der Unendlichkeit drückt die stets übrig bleibende Möglichkeit eines über das bereits Wirkliche hinausgehenden Mehr aus. Es ist demnach widersprechend, von einem gegenwärtigen, in Einem Augenblicke gleichzeitig vorhandenen unendlichen Dasein zu reden; dagegen verschwindet die Undenkbarkeit, welche mit Unvorstellbarkeit, d. i. sinnlicher Unvollziehbarkeit, nicht verwechselt werden darf, sobald wir das unendliche Dasein in eine unendliche Reihe des Ungleichzeitigen auflösen. Nichts fordert aber, jenes höchste Gut als irgend einmal *fertig* zu denken; vielmehr wird es von uns nur construirt als das Sein*sollende* und deshalb zu *Wollende*. In dem Begriffe einer seinsollenden, zu wollenden, als Ziel vor Augen zu haltenden Unendlichkeit ist jener Widerspruch nicht vorhanden; es liegt darin vielmehr die Forderung, zu wollen, dass jede fertige Realisirung immer wieder nicht als das Letzte gelte, sondern nur als ein Theil des Letzten, also die Realisirung ins Unendliche fortgesetzt werde. Dies entspricht vollkommen dem rechten, widerspruchslosen Begriffe unendlichen Daseins. Die reale Unmöglichkeit, Unerfüllbarkeit, Unerreichbarkeit des Unendlichen hindert uns nicht; sie ist,

wie wir längst wissen, keine Instanz gegen das Sollen; nur die Einführung eines Undenkbaren, Denkunmöglichen, ist uns verboten, da sich die Ethik aus dem Denkmöglichen ableitet (9 f. 20). Ja, man darf sagen: das ideale Ziel, das gedachte und vor Augen zu haltende Endziel alles Strebens, *muss* ein unerreichbares sein; jedes vorgestellte reale Ende wäre eine Beschränkung, eine Negation, ein Nichtsein, also nach unseren ethischen Grundbegriffen ein Nichtseinsollendes, weil nothwendig Anlass einer Missempfindung, einer Empfindung negirten Seins. Ein Wille, der das Aufhören seiner Auswirkungen mitaufnähme in sein gestecktes Ziel, nähme *seine* Verneinung und Verneinung auch *anderen*, von ihm zu schaffenden Daseins in diese seine Zielvorstellung auf; er entspräche also unserm Begriffe des guten Willens nicht, und wäre auch ein in sich selbst unseliger, sich selbst negirender Wille. Nur der Wille des Unendlichen, des Unbeendigten, Unerfüllbaren, füllt vollständig aus, beseligt vollkommen, und deckt vollkommen die ideale ethische Forderung.

142.

Wie ist die Welt vorzustellen, welche ein guter Wille würde schaffen wollen? So lautete das Problem der Güterlehre (130). Wir dürfen diese Frage nur so verstehen, dass wir jede Rücksicht auf bereits Gegebenes, etwa auf beschränkte oder widerspenstige Mittel, hinwegdenken. Die Ethik hat ja kein Seiendes bereits hinter sich, sondern entwirft alles Dasein von Frischem aus der Idee des Guten. Ferner bedeutet jene Frage für die ethische Güterlehre nur das dem Willen vorzusteckende Endziel; sie bezieht sich nicht mit auf den Weg zu demselben. Es handelt sich hier also lediglich um die Schöpfung einer idealen Welt, genauer eines *Ideales* einer Welt, in dem Sinne eines vor Augen schwebenden Endzustandes, gleichviel wie, ja gleichviel ob er real herstellbar sei. Man könnte fragen: wozu dann diese Lehre? Die Antwort ist leicht für Jeden, der den Werth eines idealen geistigen Besitzes kennt. Ist es denn gleichgiltig, welchen Inhalt unsre Gedanken, unsre Phan-

tasieen haben? Ist nicht unendlich viel Elend und thörichtes Beginnen aus falschen Idealen erwachsen? Wäre es nicht der Mühe werth, diejenigen Ideale zu erkennen, welche in Wahrheit mit der Idee des Guten sich decken, auch wenn wir über die Unmöglichkeit ihrer reinen Verwirklichung zu trauern hätten? Der Werth solcher Erkenntniss ist ein theoretischer, sofern aus ihr allein die letzten Massstäbe gewonnen werden zur Beurtheilung wirklich vorhandener Zustände nach ihrer ethischen Vortrefflichkeit oder Verwerflichkeit; er ist ein ästhetischer Werth, sofern es auch eine Darstellung des Idealen *als solchen* giebt in der Kunst, die nicht zu fragen braucht nach Wirklichkeit und realer Möglichkeit; er ist endlich ein eminent praktischer Werth, da die falschen Ideale den Willen verleiten, die rechten dagegen ihm einen fernen Augenpunct darbieten, nach welchem hin er die Fahrt lenkend allein erreichen kann, dass die Fahrt selbst gesegnet ist an jeder ihrer Stationen, auch wenn jener ferne Punct nie selbst zum Landungsplatz wird. Der Magnetberg in der Sage zieht die Schiffe an; er leistet ihnen den Dienst, sie zu bewegen und an den schönsten und fruchtbarsten Gestaden sie vorbeizuführen; kämen sie in seine Nähe, um an ihm anzulegen, so würden sie an ihm zerschellen. Aber die Umrisse des fernen Ideals sind allgemein; in leichten Contouren zeigt sich ein lichtes Bild, dessen Grundton die Localtöne fast aufzehrt.

143.

Die allgemeine Urpotenz, welche alle Möglichkeit des Daseins in sich einschliesst, und welche wir bis jetzt nur als Voraussetzung des gesammten ethischen Processes kennen (66 f.), — sie soll vor Allem in der idealen Güterwelt *selbst* verwirklicht sein durch eine *ihr eigne* Wirklichkeit, eine Wirklichkeit, in der die Einheit, Allgemeinheit, Unendlichkeit dieser Potenz als die Eine, allgemeine, in sich unendliche Urwirklichkeit existirt. Und diese Existenz ist hier gefordert nicht nur als

der schöpferische Liebewille, durch welchen die Welt der Güter erst entstehen soll, demnach als *Mittel* für diese, sondern als die grundlegende und allumfassende Wirklichkeit *des höchsten Gutes selbst*, als Selbstzweck. Nicht nur das Viele und Beschränkte, sondern auch das Eine, Allgemeine, Allumfassende, soll im Reiche der Güter *für sich* in seiner Eigenheit existiren, *für sich* ein Wohldasein darstellen, das sich selbst geniesst und Anderen sich darbietet. Wir nennen diese Existenz *Gott*. Der Unbeschränktheit seines Könnens entspricht die Unbeschränktheit seines schöpferischen Wollens des Wohls; er ist die unbedingte schöpferische *Liebe*. Sein Dasein als Gut, als Selbstzweck, fordert die volle Empfindung seiner eignen Vollendung, seiner harmonischen Selbstverwirklichung (135): er ist unbedingte *Seligkeit*. Die Bedingung sowohl dieses Empfindens, als des zweckesetzenden Wollens in der geforderten Universalität, ist das allumfassende Bewusstsein (132): er ist *allbewusster Geist*. Sein Dasein, das in allen den Richtungen idealer Endziele hiernach die Vollendung in sich trägt und aus sich entsendet, ist deshalb auch in seinem Fundamente die absolute, ungebrochene Vollkraft zu normaler allseitiger Verwirklichung: es ist das *Heil* für sich selbst, wie für alle Creatur.

144.

So ist Gott der einheitliche Inbegriff aller der Güter, welche auch dem creatürlichen Geiste, sofern er des Absoluten, des unbedingt Normalen, potentiell theilhaft ist, als die höchsten, universellsten, geistigsten Güter zu gelten haben, und durch welche daher im creatürlichen Geiste sich die *Lebensgemeinschaft mit Gott* verwirklicht. Da diese Güter in ihrer Vollendung aber das göttliche, nicht das menschliche Dasein als solches umschreiben, und daher, wo sie innerhalb des menschlichen auftreten, das Hereinragen der Gottheit in die Menschheit bedeuten, so sind sie an dieser gegenwärtigen Stelle der Ethik, als Bestandtheile gleichsam der Gottheit, zu behandeln: wie auch die ausserwissenschaftliche Sprache sie *göttliche Güter* nennt, wo es gilt, einen erschöpfenden Ausdruck für ihren

Werth zu finden. Die übliche Dreizahl derselben, *Wahrheit, Schönheit, Güte*, ist durch die Idee des *Heils* zur Vierzahl zu ergänzen: so entsprechen diesen göttlichen Idealen die vier Erscheinungsformen des absoluten Geistes: *Wissenschaft, Kunst, praktisches Thun, Religion.* Der abstracte Idealismus früherer Jahrzehnte wollte das praktische Thun nicht so hoch erheben, und setzte daher allein die Religion neben Philosophie und Kunst in die gleichen Würden ein. Aber das Ethische, das Wollen und Thun der schöpferischen Liebe, ist sogar die innerste Substanz *alles* geistigen, göttlichen Güterlebens, die innerste Substanz der Göttlichkeit und Gottgleichheit (93 f.). Die gewöhnliche, populäre Rede von Schönem, Wahrem und Gutem kennt wiederum nur Wissenschaft, Kunst und Praxis, und denkt auch hierbei nur wenig an Göttliches und Ueberirdisches, wie sie denn die eigenthümliche Bedeutung der Religion misskennt und aus diesem Grunde bei jener Dreizahl sich genügen lässt. Die speciell ausgeführte Ethik würde hiernach an dieser Stelle den Inhalt der *Religionsphilosophie*, der *Aesthetik* und der *Logik* sich einzuverleiben haben (17—19), und hierzu würde dann, rücksichtlich des gleichfalls in Gott ideal verwirklichten absoluten Willens des Guten, noch die Wiederholung unsrer *Tugendlehre* kommen. Auf solche Wiederholung der Tugendlehre in der Güterlehre sind wir vorbereitet (63), wissen aber auch, dass wir sie vermeiden werden. Ebenso entziehen wir uns dem besonderen Inhalte jener genannten Zweigwissenschaften, denen wir die Verfolgung ihrer Aufgaben selbst überlassen. Einige allgemeine Andeutungen sind jedoch hier unerlässlich.

145.

Wenn die *Religion* als ein besonderes göttliches Gut, nämlich als Inhalt des *absoluten Heils*, hier unterschieden auftritt von der Tugend, dem schöpferischen Liebewillen, als einem anderen göttlichen Besitze: so liegt das Trennende in der Doppelheit der Gesichtspuncte, welche gegeben ist durch die Doppelheit der Frage einerseits nach dem Heilbringenden, anderseits nach dem für den Willen Seinsollenden. Wenn

sodann wieder unterschieden wird zwischen der Beseligung als solcher, deren Ideal, für sich allein betrachtet, auf das Ideal der absoluten Schönheit und somit in die Aesthetik führt, und dem Heil als Gegenstand der Religionsphilosophie: so liegt das Trennende in dem Unterschiede zwischen dem Effect, dem Endresultat einerseits — Beseligung an der vollendeten Schönheit des Daseins —, und der Grundlage oder gleichsam dem vorauszusetzenden Fonds anderseits, aus welchem alle zur Verwirklichung von Zielen nöthigen Kräfte fliessen. Die kraftvolle Potenz als solche Grundlage, als solcher Fonds, begründet den Zustand, den wir allenthalben den *gesunden* oder *heilen* nennen, und hiervon ist das Wort *Heil* auch in die Sprache der Religion übertragen worden. Das absolute, vollendete, ewige Heil kann nur bestehen in einer Durchdringung der creatürlichen Potenzen mit der göttlichen Urpotenz, und zwar einer solchen Durchdringung, in welcher die Vollkraft des Göttlichen die Auswirkung zu den wahrhaften Endzielen hin verbürgt und trägt: absolutes, vollendetes, ewiges Heil fordert einen absoluten, unbeschränkten, ewigen Fonds. Darum ist die Religion oder das absolute Heilsgut die Lebensgemeinschaft mit Gott, gleichsam von ihrer *substantiellen* Seite gesehen; aber selbstverständlich kann diese Heilssubstanz doch nicht als vollkräftig anerkannt werden, wenn sie nicht *kraftthätige*, in *Wollen* und *Wirken*, und dann von selbst auch in *Gefühl* und *Bewusstsein*, sich verwirklichende und darstellende ist. Insofern ist die Religion wiederum die Totalität der idealen Güter, aber von Seiten der keimartigen Einheit, des substantiellen Ausgangspunctes ihrer aller, betrachtet. Sie ist das *centrale* göttliche Gut: Wahrheit, Schönheit, Güte sind im Vergleich zu ihr *peripherische* Güter. Diese drei bezeichnen die Ideale dreier Radien, welche vom gemeinsamen Mittelpuncte ausstrahlen und durch unterscheidbare Ziele, sowie unterscheidbare Geistesvermögen charakterisirt sind: wogegen das Heilsgut, die Religion, zu diesen unterschiedenen Zielen und Vermögen das Eine ganze Urvermögen und den gemeinsamen Ausgangs- und Sammelpunct darstellt.

146.

Für die specielle Aufgabe einer ethischen Güterlehre erhebt sich aus dieser Aufstellung einer Mehrheit und in sich geschlossenen Gruppe göttlicher Güter insofern eine Schwierigkeit, als die Beseligung, die Wohlempfindung, sich als *das Gut schlechthin* erwiesen hat, und demnach eine nähere Angabe des Sinnes gefordert ist, in welchem die Beseligung als *Gefühlsideal*, Gegenstand der Aesthetik, hier wieder nebengeordnet vorkommen kann dem *Wissensideal* und dem *Willensideal*, sowie in seiner Weise auch dem Heil. Güter, Endziele, sind alle diese, im eigentlichen und von uns hier festgehaltenen Sinne, doch nur insofern, als sie unmittelbar zu Gegenständen werden können, an welchen Lust empfunden wird (130 f.): sie scheinen also alle in jener weiten Auffassung *ästhetische* Güter zu sein, *besondere* ästhetische Güter aber eben deshalb in Wegfall zu kommen. Die Lösung liegt darin, dass das ästhetische Gut allein die *volle* Verwirklichung der angelegten Endziele ist, also in ihm allein das vom Ideale der Beseligung Geforderte in deckender Weise zum Austrage kommt. Ist Verwirklichung nämlich Objectivirung für das Subject und Realisirung des Ideellen, Actualisirung des Potentiellen, so ist sie in allen diesen Beziehungen auch Versinnlichung, Materialisirung des Geistigen; denn wie Subject, Potenz, Ideelles die geistige Seite ausdrücken, so wird ihr Gegensatz, nämlich Objectivität, Actuelles, Reales, nur in der Materialität oder Sinnlichkeit zur Vollendung gebracht. Aber wiederum würde die geistige Seite durch diesen Process aufgehoben, zerstört, und dem Subjecte der Genuss jener geforderten Wirklichkeit unmöglich gemacht — und doch war der Genuss das eigentliche Ziel —, wenn nicht das Subject die Zügel behielte, überherrschend jene aus ihm herausgestellte Objectivität durchdränge, diese von ihm, dem Subjecte, vom Ideellen, Geistigen, durchdrungen und beherrscht würde. Die *volle* ideale Verwirklichung ist also Materialisirung des Geistigen bei überherrschender und durchdringender Geistigkeit. Dies aber ist der Begriff des *Schönen*, des absolut beseligenden Daseins (vgl. meine zwei Briefe an Zeising und

dessen Antwort: in Fichtes Zeitschrift 1867 und 1868). Das *Kunst*schöne in dem gewohnten engen Sinne, der vom menschlichen Kunstschaffen entnommen ist, fällt nicht mit diesem Gesammtbegriffe des Schönen in Eins, sondern beschäftigt als eine einzelne Art des Schönen nur einen besonderen Theil der Aesthetik, denjenigen, welcher von dem Schönen der blossen *Vorstellung* handelt im Gegensatze zum Schönen realer Wirklichkeit. Jener allgemeine Grundbegriff des Schönen muss aber natürlich auch für das menschliche Kunstschaffen seine Geltung behalten. — Dem gegenüber nun ist zunächst das *Heilsgut* zwar auch nur insofern als ein Gut verwirklicht, als es für sich einen Gegenstand freudiger Ergreifung und Beseligung bildet, und dies ist wieder nur möglich durch Verwirklichungen, Thätigkeiten jener vollkräftigen Potenz, in deren Besitze zuinnerst das Heil selbst lag (145): aber diese Verwirklichungen bezeichnen keine Endresultate, sondern vielmehr nur die innerliche Darstellung und lebensvolle Ergreifung der *Zuversicht* (ὑπόστασις ἐλπιζομένων), dass diese Endresultate werden gewonnen werden; selbst die höchste Seligkeit im Gottschauen wäre doch in dieser Weise über sich hinaustreibend; konnte Gott ja selbst nicht an sich allein Genüge haben, sondern musste *schaffen*. Die *Tugend* ferner, der Liebewille als solcher, ist ein besonderes Gut auch seinerseits nur insofern, als er bereits Verwirklichung, Actualisirung ist; und auch hier wird von selbst hinausgewiesen auf ein erst zu erreichendes Ende der *vollen* Verwirklichung, also des *vollen* Gutes, da ja das Wollen nur durch das Gewollte seinen Werth hat. Endlich ist das Gut des *wahren Wissens*, für sich allein, ohne jeden Zusammenhang mit Anderem, geradezu gar Nichts, — ein todtes Capital. Denn dächten wir uns das Wissen ganz vollendet, aber ausserhalb desselben keine Veranlassung mehr vorhanden, es in bewussten Gedanken zu reproduciren, es sich zu überhören, und dächte man sich diesen Zustand in allen Wesen fertig: so bestünde er in einem *ruhenden* Vermögen, in jenem blossen »Können«, in welchem wir z. B. in Bezug auf das Einmaleins stehen, wenn wir sagen »ich kann das Einmaleins«, und auch ohne dies zu sagen, ja ohne daran zu denken, es doch immer-

fort »können«. *Selbstzweck*, ein *besonderes* Gut, kann man daher auch das Wissen der Wahrheit nur insofern nennen, als durch seine Erringung und Darstellung eine *Verwirklichung, Bethätigung*, von Potenzen erfolgt; dass dies aber nicht die *volle* Verwirklichung ist, erhellt schon daraus, dass die Form der Verwirklichung des Wissens *als solchen* immer die *ideelle* Form, die des blossen *Gedankens*, bleibt. Man kann auf diese Art von Verwirklichung des Aristoteles Definition der Bewegung anwenden: ἐνέργεια δυνάμεως ᾗ δυνάμεως. (Logik, besonders §. 34—38, 59—75.)

147.

Auch diese allgemeinsten Umrisse der in Gott zur Einheit verknüpften Güter lehren uns, dass dieselben innerhalb des Daseins der Gottheit als solcher sich nicht vollenden, sondern sie schliessen die Beziehung Gottes zu einer unendlichen Welt von Schöpfungen ein. Nur in der schöpferischen Liebe vollendet sich das Dasein der Gottheit; es vollendet sich also nur in seinem Hinausgehen von sich zu anderem, aussergöttlichem Dasein. Welches nun dieser göttlichen Liebe gemäss die Gegenstände, die Endziele, die Güter sein werden, welche sein Wille zu verwirklichen hat, dies ist nur eine andre Wendung der Frage, welche unsre Güterlehre jetzt ferner zu beantworten hat, der Frage: was *ausser Gott selbst*, ausser der Selbstverwirklichung der Urpotenz in ihrer Einheit und innerlichen Entfaltung, dasein solle. Nur die Innenwelt des geforderten Gottes haben wir kennen gelernt. Wie soll seine Aussenwelt sein? Wie sollen beide mit einander verbunden sein? Unmittelbar abfliessend aus der Idee des Seinsollenden, sind die Antworten hierauf von selbst zugleich Gebote an den göttlichen Willen; denn nur durch die Urpotenz, die ja *alle* Möglichkeiten zunächst einschliesst, können andre Wirklichkeiten ausser ihrer unmittelbaren eignen Verwirklichung gesetzt werden: sie sind ihre *Schöpfungsziele*. Zunächst ist oben bereits gegeben: Schöpfungsziel soll sein die ganze Unendlichkeit möglicher Seelenwesen in der geforderten Beschaffenheit (132). Gott ist

unter diesen, trotz seines Ueberragens und Insichfassens Aller, doch nur Eines, eine bestimmt unterschiedene geistige Persönlichkeit. Seine Eigenheit ist die Einheit, in der in ihm das All der Urpotenz verwirklicht ist. Das Andre kann also nur Zersplitterung der Urpotenz in partielle Einheiten sein. Ausgleichung der an sich durch die Beschränkung oder individuelle Bestimmtheit dieser partiellen Einheiten gesetzten Unvollkommenheit ist die Mitempfindung und Wechselwirkung, der Austausch und das Zusammenwirken: die *Gemeinschaft* (137).

148.

Das Andre Gottes, welches unbedingt sein soll, und mit welchem Gott Gemeinschaft haben soll, wie dieses mit ihm, ist das hier zunächst zu zeichnende unbedingte Gut. Das Anderssein desselben als Gott kann sich nicht erstrecken auf die ethische Qualität: jenes »Andre« ist nicht *Böses*, nicht verfehltes Ziel in irgend einem Sinne, also nicht *Unwahrheit* (Irrthum), nicht *Hässlichkeit* (Missgestalt), nicht *Selbstsucht* und *Feindseligkeit*, nicht irgendwie *Unseligkeit* und *Unheil*, — wodurch wir das keiner weiteren Ausführung bedürftige Nichtseinsollende des zuletzt behandelten Gebiets zugleich bezeichnet haben wollen, wofür die näheren Bestimmungen überall aus den Begriffen der Gegentheile von selbst erhellen. Wäre vielleicht aber jenes «Andre« der Inbegriff göttlichen *Rechts* in unserm Verständnisse dieses Worts (55 ff.)? Wäre vielleicht das Dasein dieses Anderen nur in den oben gefundenen *allgemeinen* Bestimmungen (132—141) unbedingt geboten, dagegen innerhalb dieser Vorschriften eine unendlich manchfaltige Möglichkeit enthalten, so beschaffen, dass aus ihr ein Recht hervorginge, sowohl diese als jene Art creatürlicher Verwirklichung zu wählen, also nur ein Dürfen, ein Erlaubtsein einer jeden? Wir antworten darauf durch den Versuch, in unsrer Construction des unbedingt Seinsollenden fortzufahren: dies muss uns überall an die Grenzen führen, an welchen das Gebiet des Gleichwerthigen in der Güterlehre beginnt.

149.

Jenes Andre ist, sofern es eben dies ist, *selbständig* gegen Gott, ihm *äusserlich*. Dies kann es nicht sein, wenn es nicht ein Fürsichsein hat, in welchem es sich von sich selbst anfangend entwickelt. Wäre dieses Andre nur Verwirklichung der Einen Potenz, welche in Gott ist, so wäre es nur *Gottes* Verwirklichung (pantheïstisch), also nicht das Andre. Doch aber ist jede Wirklichkeit nur durch die Urpotenz und aus ihr zu setzen, und die Abhängigkeit von Gott und Gemeinschaft mit ihm bildet selbst einen wesentlichen, ja den wesentlichsten Bestandtheil, wie wir sehen werden, des creatürlichen Wohls. Es bleibt also nur übrig, dass das Andre aus seiner eignen Potenz sich verwirklicht, *diese* aber eine gottgesetzte, aus der allgemeinen Urpotenz abgetrennte, durch sie fortwährend zu eignem Leben ausgesonderte, Einzelpotenz ist. Solche Einzelpotenz kann Gott nicht gleich sein; aber sie soll es auch nicht. Eine Mehrheit göttlicher Realitäten, abgesehen von ihrer Unmöglichkeit, wäre keine Bereicherung des Seins, keine Erweiterung der Realisirung der Potenzen, welche solcher Mehrheit zu Grunde lägen, sondern irgendwie immer eine Einschränkung der in einer jeden gesetzten Allmöglichkeit, und eine unmotivirte Wiederholung dennoch, durch die kein ergänzender Austausch, also keine Gemeinschaft entstünde. Dies bedenken diejenigen Trinitätslehrer nicht, welche die Herrlichkeit Gottes und seine innere Seligkeit zu vermehren glauben, indem sie eine Mehrheit einander ebenbürtiger Personen der Gottheit, als angeblich allein würdige Objecte ihrer gegenseitigen Liebe, in den Gottesbegriff aufnehmen.

150.

Aber eine Gleichheit aller jener Einzelpotenzen mit Gott ist in gewisser Beziehung allerdings gefordert. Nicht nur die beseligende Thätigkeit überhaupt, oder, was mit dieser in Eins fällt, die aus dem rechten Wollen hervorgehende, die Thätigkeit der *Tugend*, wird, wie in Gott, so auch hier überall

das eigentliche, innerste Leben ausmachen, sondern auch der *Umfang* des Könnens, also die Unbeschränktheit desselben, muss in gewissem Sinne überall gleich sein, also in gewissem Sinne überall die absolute Potenz selbst in der Einzelpotenz zu Grunde liegen, wo diese letztere in dem Reiche der absoluten Endziele soll inbegriffen gedacht werden; denn das Seinkönnende wäre nicht in der geforderten Unbeschränktheit verwirklicht, sondern Möglichkeiten des Wohldaseins, Möglichkeiten positiver Empfindung von Thätigkeiten, wären der creatürlichen Einzelpotenz vorenthalten, wenn ihr der Inhalt des göttlichen Lebens entzogen wäre. Sie muss also Antheil gewinnen an der Absolutheit des göttlichen *Heils*, des göttlichen *Wissens*, *Schauens* und *Wirkens* (143 ff.). Wie ist dann aber die Unterscheidung aller dieser Einzelwesen unter sich und von Gott denkbar, durch die doch allein die Vielheit motivirt war?

151.

Hierauf ist bereits in unsrer allgemeinen Erörterung dieser Fragen (138 ff.) durch die Unterscheidung von Productivität und Receptivität und durch den Begriff des Austausches geantwortet. Der Austausch, welcher nothwendig zu den Formen des höchsten Gutes gehört, wäre allerdings undenkbar, wenn nicht in dem Einen zugleich die Fähigkeit des Andern gesetzt wäre, und *allgemein* ist der Austausch nur, wenn jedes Wesen zugleich die Potenzen der andern enthält, also jedes die Allpotenz ist; denn das Fremde kann auf keine andre Weise in ein Wesen eingehend gedacht werden, denn so, dass in dem letzteren eigne Thätigkeiten hervorgelockt werden, durch die es das Fremde sich vernehmbar macht, es selbst producirend, nachproducirend. Aber hierdurch ist der Unterschied der Wesen, welcher den Austausch erst motivirt, und der Unterschied zwischen Recipiren und Produciren, der uns hier aus der Verlegenheit helfen sollte, keineswegs aufgehoben. »Producirt« im eigentlichen Sinne nennen wir das durch eignen Trieb einer Potenz, durch die Nothwendigkeit des eignen Realisirungsdranges oder durch ethische Erfassung der in ihr selbst

angelegten Ziele, von ihr und aus ihr Herausgesetzte, »recipirt« das ihr nur durch die Einwirkungen der selbständigen Production einer andern Potenz Abgedrungene. Im Recipiren besteht ihre ethische Thätigkeit nur darin, den Zwang solchen Eindringens des Fremden, solchen Abnöthigens von Thätigkeiten, welche sie nicht von sich aus zu erzeugen vermöchte, nicht zu hindern und thunlichst zu erleichtern. Wir werden hierfür sofort die anschaulichste Vorstellung besitzen, wenn wir an den Unterschied denken zwischen dem *Dichten* z. B. einer Tragödie oder eines Romans, und dem *Lesen* dieser Werke: auch im Lesen produciren wir sie; die Potenzen, aus welchen die Dichtung dem Dichter in productiver Weise erstand, müssen auch dem nachverstehenden und nachempfindenden Leser einwohnen. Die Verschiedenheit jener im Princip gleichen, nämlich gottgleichen, Einzelwesen, unter welchen ein Austausch doch nur stattfinden konnte, wenn mit der Gleichheit auch Verschiedenheit zwischen ihnen bestand, — diese Verschiedenheit muss also darin liegen, dass ein jedes dieser Wesen innerhalb seiner Allpotenz nur *einen Theil* derselben in der Weise eines freien, eignen Könnens an sich trägt, aus welchem Trieb und Aufgabe zu selbstthätiger Production erwachsen: wodurch der andre, gleichsam träge Theil als receptive, d. i. reproductive Fähigkeit übrig bleibt, gleichsam der dunkle, glatte Reflector des auffallenden Lichts im Gegensatze zum ausstrahlenden Lichtquell.

152.

Aber ist damit nicht dennoch jedem Einzelwesen ein Verlust zugemuthet? Den eignen Trieb, die freie Productivität kennt es nicht in Bezug auf Alles, ebenso kennt es nicht von Allem die erregte Reproduction: Eignes und Fremdes wirkt sehr verschieden auf uns, so sehr auch sachlich etwa Beides Eines wäre. Allein eben dieser Unterschied, soweit er wirklich das Wohldasein beschränken kann, ist ethisch aufzuheben: ethisch aufzuheben also vor Allem der *Neid*, der Mangel und Gegensatz der Mitfreude; tilgen wir diesen, so wird das reine,

sittliche Wollen in Gestalt der gesellenden Liebe, die wir als die Tugend des Austausches kennen (122 ff.), alles noch Uebrige thun. Sie wird uns fähig machen, das Fremde in dem Grade uns anzueignen, verstehend und anempfindend zu durchdringen, dass wir es in seinem Entstehen innerlich erleben, als stammte es aus uns selbst. Die Freude des Producirens und Producirthabens aber ist überall gleich, überall dieselbe Empfindung, nicht verkümmert durch die Verschiedenheit des Gegenstands, nicht verloren und nicht verringert dadurch, dass Andere Anderes producirten, sobald wir den Neid verbannen. Ebenso die Freude des Aufnehmens, des Anempfindens.

153.

War nun die Verbindung von Receptivität und Production in dieser Weise nur in der *Zeitfolge* denkbar (140), so entsteht das Problem der rechten Anordnung. Dasselbe Problem entsteht natürlich auch in Bezug auf die einzelnen Momente der Production selbst, wie auf die der Reception. Die Production nämlich ist, trotz ihrer Beschränktheit und Bestimmtheit durch die Singularität der Potenz des Einzelwesens, als eine unendlich *manchfaltige* in unendlicher *Reihe* bestimmt; denn die Einzelpotenz ist in Rücksicht ihrer Selbstbejahung, ihrer Dauer, in diesem Reiche der absoluten Endziele als *unvergängliche*, *unendliche* bestimmt (132), und in keinem ihrer Momente kann sie absolut nur recipiren, Fremdes nachbilden, weil sie in einem solchen Momente *selbst* zu sein, d. i. ihre eigne Zielanlage zu verwirklichen, aufgehört haben, ja in die Urpotenz zurückgeflossen sein würde. Eine Selbstverwirklichung aber in einer Reihe *gleicher* Aeusserungen ist, wenn zur angemessenen Erfüllung des Zweckes andre Möglichkeiten vorhanden, des trägen Ruhens dieser anderen Möglichkeit wegen als eine widerrechtliche Zurückhaltung eines möglichen Guten zu beurtheilen, also ethisch verwerflich. Da wir nun in diesem rein ethischen Zusammenhange die Seinsmöglichkeit nicht als eine beschränkte anzusehen haben, sondern dieselbe so fordern, wie es ethisch am Besten, wie sie für das Wohl-

dasein die reichste ist: so haben wir hier als das Seinsollende die unendliche Reihe qualitativen Wechsels in der charakteristischen Einheit der Productivität des Einzelwesens, und damit verbunden die durch die Unendlichkeit des Fremden gleichfalls als qualitativ unendlich gesetzte Reception, zu bezeichnen. Es gilt, für Beides, und zwar sowohl für Jedes von Beidem in sich selbst, als für sein Verhältniss zu dem Anderen, die *Zeitordnung* zu finden, bei welcher das aus diesen Momenten bestehende höchste Gut als wahrhaft *höchstes* Gut zur Geltung kommen, also auch jeder dieser Momente als Das, was er ist, am meisten wohlerzeugend sich erweisen kann.

154.

Diese günstigste Anordnung verlangt namentlich zweierlei: *Neuheit* und *Steigerung* im Verhältniss der späteren Momente zu den früheren. Aber doch innerhalb derselben Potenz, im Charakter Eines Wesens! Eine Reihe verschiedener Entfaltungen derselben Potenz, von welchen die spätere nie vorausgenommen ist durch die frühere und niemals eine Abschwächung der früheren bringt, sondern immer nur Ebenbürtigkeit oder Ueberbietung: eine solche Reihe wird nothwendig zu einer Stufenfolge einander vorbereitender Stadien, deren Anfangspunct als einfachste, der grössten Ueberbietung fähige, deren, wenn auch in der Unendlichkeit liegender, Endpunct als vollste, keiner Ueberbietung mehr fähige Verwirklichung gedacht werden muss. Vorbereitend wird jedes frühere Stadium für das nächste nothwendig dadurch, dass es die ganze, volle Möglichlichkeit in sich tragen muss dafür, dass gerade das nächst spätere und kein anderes Stadium darauf folgt. Eine solche Productionsreihe nennen wir *Entwickelung*. Von der Receptionsreihe muss natürlich dasselbe gefordert werden; sie soll ebenfalls eine Reihe wechselnder und immer neuer Eindrücke sein, die sich steigern. Die Receptionen jedes Entwickelungsstadiums werden innerhalb der Eigenthümlichkeit jedes Productionsstadiums die selbständigen Productionen jedes Einzelwesens durch die der andern zu ergänzen haben.

155.

So scheint für die creatürlichen Wesen Etwas gefordert, was wir für Gott nicht forderten, und jene scheinen besser bedacht, als die Gottheit; denn die Gottheit scheint nicht unter dem Gesetz der Entwickelung und wechselreicher Manchfaltigkeit zu stehen. Doch ist dies eben nur erster Anschein: in Wahrheit bietet sich für die Gottheit die ganze Unendlichkeit der creatürlichen Productionsreihen selbst als eine Unendlichkeit von Entwickelungen dar, welche in das göttliche Leben eingehen. Die unmittelbare Production der schöpferischen Liebe Gottes wäre zwar nur die unendliche Setzung und Forterhaltung jener verschiedenen beschränkten Potenzen (149), aus welchen das creatürliche Dasein aufwächst; aber, indem hiermit sich das Anschauen und Mitempfinden des von der Creatur Producirten verbände, würde das göttliche Leben in seiner Weise die gleichen Formen idealer Vollendung tragen, wie jedes erschaffene Glied der Idealwelt in der seinigen. Wir sahen bereits, dass die verschiedene Vertheilung von Reception und Production keinen Verlust begründet (152).

156.

Sollte jedes creatürliche Wesen dazu kommen, das Eigenthümliche aller andern, und auch Gottes, in sich aufnehmen, d. i. reproduciren und nachempfinden zu können, so war für jedes die Entwickelung der Receptivität bis zur *Allgemeinheit*, Universalität, gefordert, während die Productivität ihre individuelle Schranke behalten soll (140). In jener ersten Beziehung war daher das Ziel *Gottgleichheit*; wir können auch sagen: höchste *Geistigkeit*. Denn nicht die Production, *als solche*, ist das Geistige an einem Wesen, sondern die Reception; neutral aber zu diesem Gegensatze, indem wir Beides zugleich, Reception und Production, ins Auge fassten, nannten wir die geforderten Wesen *Seelenwesen* (132). Die Production an und für sich, also abgelöst von aller Reception, allem Aufnehmen, Gewahrwerden, mithin ohne Selbstempfindung und Selbstbe-

wusstsein, kann nicht die geistige Seite des Wesens heissen; denn das Geistige ist überall Das, was dem Wesen in seinem eignen Innern zur Erscheinung kommt, nur *sofern* es ihm auf diese Weise erscheint, also nur *sofern* es dem Selbst empfunden und bewusst ist, das *Innerliche* als solches; dagegen ist Production an und für sich nur Hinausgehen der Potenz aus sich, *Aeusserlichwerden* derselben, und das Product ist überall ein *Aussen* für das recipirende Subject, auch da, wo dieses seine eignen Producte wieder recipirt. Darum ist die Production, im Gegensatze zum geistigen Charakter der Reception, immer im allgemeinsten Sinne des Worts Versinnlichung, Verleiblichung, Materialisirung, oder kurz die *materielle, körperliche* Seite des Wesens (vgl. 146). Unter diesen Bezeichnungen ist eben gar nichts Anderes zu verstehen als das *Erscheinen von Aussen*; die Potenz, sich in sich vertiefend und Producirtes in sich hereinziehend, empfindend, denkend, ist *Geist*; das Product dagegen, als vollkommen fertiges ihr zum Object werdend, ihr von Aussen erscheinend, sei es ein fremdes oder ihr eignes, sei es ein von ihr zu selbständiger Existenz abgelöstes Product, sei es ein Product blosser innerlicher Vorstellung, ist als solches von selbst *körperlich, sinnlich*, — womit wir eben nur diese *Form*, diese Art des Erscheinens, ausdrücken. Das der Reception sich darbietende Object nämlich, das Product, ist eben als solches im *Gegensatze* zur Reception; es wird ihr *Gegen*stand, indem es zunächst ihr *Wider*stand ist. Der Gegensatz zeigt sich in allen Stücken: wie Reception und Production, Subject und Object, so stehen sich hier die *in sich* gehende und die *aus sich heraus*gehende Potenz gegenüber, und ebenso die *Besonderheit* auf Seiten der letzteren, die *Universalität* auf Seiten der erstern. Diesen Gegensätzen entspricht nun eben der der *materiellen* und der *geistigen* Erscheinungsform. Das Materielle, das Sinnliche, ist die Erscheinung der Aeusserlichkeit, Besonderung, Objectivität, aus sich herausgehenden Kraft, und je mehr diese Begriffe erfüllt sind, um so mehr ist die Erscheinung sinnlich. »Leiblichkeit ist das Ende der Wege« — nicht sowohl Gottes, als vielmehr aller Production, so lange sie dies ist; das wahrhafte, letzte Ende,

das Ende der Wege Gottes, ist vielmehr das geistige Insichsein, die Reception, welche allein der Sitz der die Production verwerthenden, also das Ziel als *erreicht* setzenden, *Empfindung* ist.

157.

Bis hierher existirt in unserm idealen Reiche aber noch Nichts ausser den Seelenwesen selbst, in deren Innerem Productivität und Reception stattfinden. Ihre Leiblichkeit, ihre sinnliche Erscheinung, beruht nicht auf dem Vorhandensein eines besondern körperlichen Stoffs, mit dem sie irgendwie in Verbindung stünden, sondern ist lediglich die Vorstellungsform, in welcher ein Producirtes von ihnen aufgenommen, angeschaut und empfunden wird. Ihre gegenseitige Einwirkung ist darum auch bis hierher nur die von Seele auf Seele. In die Zeichnung des absoluten Endziels als solchen das Dasein anderer Wesen und Dinge aufzunehmen als jener zu unendlicher Entwickelung bestimmten Seelenwesen könnte auch nur insofern Veranlassung sein, als es sich darum handelte, den Umkreis der Beziehungen, der Thätigkeiten und Empfindungen, vollständig zu umschreiben, in welchen in jenen Gliedern des Idealreichs das vollendete, selige Leben sich auswirkt. Mit andern Worten: jene anderartigen Wesen und Dinge können hier nicht vorkommen als Selbstzwecke im absoluten Sinne, als selbst Herde der Verwirklichung des absoluten Endziels, sondern lediglich als Objecte der Thätigkeit oder Empfindung jener absoluten Glieder des Reichs. Da aber in die Zeichnung dieses Reichs, als Endziels, keinerlei Missempfindung eingehen darf, so kann hier nur an zwei Classen jener anderartigen Wesen gedacht werden: an gänzlich empfindungslose, receptionslose, also im dargelegten Sinne (156) ungeistige, rein *körperliche* Dinge einerseits, an solche Wesen anderseits, welche zwar gleichfalls in lustbringenden Thätigkeiten sich ausleben, in mehr und minder reicher Entwickelung, aber mit diesen Thätigkeiten einen bestimmten Kreis umschreiben, nach dessen normaler Vollendung sie in einem schmerzlosen, vielleicht sogar in einem lustvollen Momente des Aufgehens in

das All, in die Urpotenz oder in andre Wesen, ihr Dasein beschliessen. Nennen wir diese, im Gegensatz zu den *ewigen* Persönlichkeiten, *zeitlebige* Wesen.

158.

Dass das unendliche Reich denkbarer, unter sich wieder unendlich verschiedener Dinge und Wesen dieser zwei Arten, wofür wir aus der Erfahrung die unorganischen Dinge und die Pflanzen- und Thierwelt als Hilfe concreter Anschauung heranziehen können, — dass dieses Reich in der angegebenen Beziehung auf die ewigen Wesen unsrer Idealzeichnung einzuverleiben ist, folgt daraus, dass durch dasselbe die Möglichkeiten der lustbringenden Production sowohl als Reception sich auf unendliche Weise vermehren, also ihr Fehlen als Negation des Seinsollenden, als Zurückhaltung von Potenzen des Wohldaseins, empfunden werden müsste. Die Doppelheit von Production und Reception führt dazu, einerseits jene körperlichen und zeitlebigen Wesen als *eigne Schöpfungsproducte*, Producte der Umbildung, Erzeugung, Forterhaltung, Beglückung, jener ewigen Geister, nicht nur Gottes, ins Auge zu fassen und in diesem Sinne diesen Geistern ihrer individuellen Schranke entsprechend zuzuweisen, andererseits dieselben einzuführen als *fremde Objecte* der Anschauung, der Erkenntniss, der Liebe, des Genusses, des Austausches, im Sinne des unübertrefflich schönen Dichterwortes:

Erhab'ner Geist, du gabst mir, gabst mir Alles,
Warum ich bat. Du hast mir nicht umsonst
Dein Angesicht im Feuer zugewendet.
Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich,
Kraft sie zu fühlen, zu geniessen. Nicht
Kalt staunenden Besuch erlaubst du nur,
Vergönnest mir in ihre tiefe Brust,
Wie in den Busen eines Freunds zu schauen.
Du führst die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen.

159.

So gewinnen wir der Gottheit gegenüber, dem ersten unbedingten Gute, das wir fanden, als zweites *die Welt*, und zwar eine Welt von Welten, indem jedes der ewigen Wesen, durch Hervorbringung, besondere Anbildung und Annäherung, zum Mittelpuncte würde eines engeren oder weiteren Kosmos von körperlichen und zeitlebigen Wesen, die auf der höchsten hierbei denkbaren Entwickelungsstufe etwa so zu ihm gehörten, wie nach Fechners in dessen »Zendavesta« so plausibel und einladend durchgeführter Ansicht der Erdkörper mit seinen Bewohnern zu einem Erdgeiste. Diese ideale Welt ist aber nicht von Gott geschieden, sondern mit ihm im gleichen Austausch wie ihre Glieder unter sich. Das überall resultirende Zusammenklingen der Wirklichkeit all dieser Existenzen ist in dieser Idealzeichnung durchaus als reine Harmonie, als Wohlempfindung, festzuhalten, und wenn das einförmige Rosa und Gold dieses Paradieses die Ergänzungsfarbe des Schmerzes und Kampfes zur Erhöhung der Gesammtschönheit und der Schönheit jener idealen Farben selbst zu fordern scheint, so haben wir zu bedenken, dass diese Forderung, deren Recht wir keineswegs leugnen, sondern selbst hervorzuheben gedenken, doch nur den Sinn hat, dass Schmerz und Kampf als *Mittel* höheren Wohls, gesteigerter Seligkeit eingeführt werden sollen. Es bleibt also auch dann dabei, dass das *Endziel* Seligkeit ist oder vielmehr — sein *soll*, d. h. dass das dem Willen vorschwebende, wenn auch nie erreichte und unerreichbare, weil unendliche, Endziel, auf welches er seine Fahrt zu richten hat, immer nur die gezeichnete reine Idealwelt sein kann. Nur diejenigen Thätigkeiten, welche unmittelbar mit der Lustempfindung des Endziels zusammengehen, konnten wir hier aufnehmen, und insofern auch jene Thätigkeiten der Berührung mit körperlichen und in sich befriedigten zeitlebigen Wesen; jedoch Thätigkeiten, welche unmittelbar nur mit Unlustempfindungen verknüpft wären, und hiermit verknüpfte Realitäten, können nur dann erst in Betracht kommen, wenn von *Mitteln als solchen*, von Uebergangszuständen, die Rede sein wird.

160.

Wohl aber gehen in die Zeichnung des absoluten Endziels, als geistige Thätigkeiten unmittelbarer Verwirklichung desselben, auch *Hoffnung* und *Erinnerung* ein, ohne dass eine Beziehung auf überwundene und zu überwindende Uebel damit verknüpft wird. Ja, Hoffnung und Erinnerung, indem sie die gesammte Vergangenheit und eine unendliche Zukunft in die Reihe der Objecte gegenwärtiger Lustempfindung einfügen, gestalten erst die Seligkeit in ihrer Tiefe und Innerlichkeit zu gleicher Unendlichkeit, wie solche bereits in extensivem Sinne gefordert war. Ohne diese Hereinnahme der Vergangenheit und Zukunft würde die Gegenwart immer nur arm und beschränkt bleiben; ihre Seligkeit würde immer nur vereinzelte, beschränkte Objecte haben. Eben weil aber Erinnerung und Hoffnung zum Genusse des *Ganzen* und der *Unendlichkeit* als solcher zu führen bestimmt sind, sollen sie nicht ins Einzelne sich allzusehr verlieren, sondern vor Allem zusammenfassend überblicken, in Eins schauen, das All in Ein Gefühl zusammendrängen. Sie geben der sonst rastlos an einzelne Objecte sich hingebenden Production und Reception das Gegengewicht der *Ruhe*, der *Contemplation*, welches theils zu jener Vereinzelung einen dauernden Hintergrund bilden, theils mit Zeiten vorwiegender Thätigkeit wechseln soll.

161.

So sehr nun in dieser gottgewollten, seinsollenden Welt, wie sie bis hierher gezeichnet ist, Production und Reception mit einander verbunden worden, also ein gegenseitiges Füreinandersein gesetzt ist, so ist sie doch noch eine Welt der Isolirung. Denn jedes Wesen bringt darin eben nur das Seinige hervor und nimmt das Eigene des andern Wesens in sich auf: es ist also bisher in alle Wege nur Eigenes, Individuelles, der verschiedenen Wesen vorhanden, wenn auch unter gemeinsamer Benutzung; dagegen fehlt gänzlich das *an sich selbst Gemeinsame*. Das Reich möglicher Verwirklichungen, möglicher

Thätigkeitsquellen, im Sinne des Wohls ist erst erschöpft, wenn wir die besonderen Arten von Production und Reception hinzunehmen, welche dadurch entstehen, dass im gemeinsamen Erstreben und Erarbeiten von Producten, welche ohne solche Gesellung nicht hervorgebracht werden könnten, sowie im theils isolirten, theils gemeinsamen Geniessen dieser Producte, der Entfaltung des Einzelwesens sich noch ein unendliches Reich der Erweiterung ihres Umkreises und der Vermehrung der qualitativen Manchfaltigkeit ihrer Inhalte öffnet. Die eigenthümliche Lust, welche durch solche ergänzende Gemeinschaft erwächst, die gesellige Liebeslust, das Gefühl des Verbundenseins, das *Gemeingefühl*, kommt als besondere, eigenartige Qualität des Wohls hier neu hinzu.

162.

Durch die Manchfaltigkeit, welche in der allseitigsten Weise unser Idealreich entrollt, ist das Gemeinschaftsleben nicht allein in der Form der ergänzenden Beiordnung, sondern ebenso sehr in der Form der *Unter-* und *Ueberordnung*, der Herrschaft und Dienstbarkeit, gegeben, und erst durch diese Gliederung wird jenes Idealreich recht eigentlich zum »Reich«. Nicht nur die Gemeinschaft der ewigen Glieder desselben mit den zeitlebigen, deren Entwickelung in einem engeren und deshalb niederen Kreise verläuft (157), führt nothwendig die letzteren als Gehilfen zu Werken heran, welche nur von den ersteren geplant, verstanden, genossen, und durch Anstellung der helfenden Kräfte und Leitung ihrer Arbeit zur Ausführung gebracht werden können. Auch im Kreise der eigentlichen Erben des Reichs findet sich eine freiwillige, liebevolle Unter- und Ueberordnung dadurch ein, dass die Entwickelungsreihen der verschiedenen Einzelwesen nicht Parallelen darstellen, deren einander gegenüberliegende Puncte überall die gleiche Höhe der Entwickelung bedeuten, sondern dass vielmehr die Entwickelungen der Einzelwesen, zu den verschiedensten Zeiten begonnen und in verschiedener Schnelle vorschreitend, im gleichen Zeitmomente die verschiedenste Höhe, den verschie-

densten Werth des Erreichten aufweisen. Das zur Zeit Unentwickeltere, auf niederem Stadium Befindliche, ist im Gemeinschaftsleben naturgemäss untergeordnet und dienstbar, ohne Verkürzung seines Wohls, dem Gereifteren und Vorgeschrittenern.

163.

Gemeinschaft, nicht allein des Austausches, sondern auch der Mitarbeiterschaft, besteht auch zwischen allen creatürlichen Erben des Reichs und *Gott*; denn durch sie, mit ihnen, schafft Gott die ihm aufgegebene Allverwirklichung des Wohldaseins, während andrerseits jedes von ihnen die absolute Vollendung seiner eignen Thätigkeit durch die Theilnahme an dem göttlichen Leben und Schaffen, welches Alle durchströmt, allein zu gewinnen vermag. Gott aber als das allumfassende Band und der alldurchdringende Inhalt, wie die übergreifende Einheit, ist nothwendig im Verhältniss der *Herrschaft*, der höchsten Ueberordnung, zu allen creatürlichen Wesen und ihren Gemeinschaften unter sich. Daher treten im absoluten Endziele alle diese, Einzelne und Gemeinschaft, unter die *Gottesgemeinschaft*; mit andern Worten: diese, die Gottesgemeinschaft, *Reich Gottes* oder *Himmelreich*, ist der einheitliche, totale Ausdruck für die gottgewollte Welt (159). Bedenken wir aber, dass die Einzelproduction als solche sich erweitert und erhöht durch die Gemeinschaft, und ebenso die Production jeder engeren Gemeinschaft sich erweitert und erhöht durch die der weiteren, bis hinauf zur Allgemeinschaft in Gott, in entsprechender Weise auch die Reception: so wird die normale Entwickelung der Reichsglieder im Zeitverlauf (153 f.) von der Isolirung ihren Anfang nehmen, von da zu immer weiterer Gemeinschaft fortschreiten. Indem die Gemeinschaft eine engere und weitere ist, je nachdem das gemeinsam gewollte Gut ein geringerer oder grösserer Ausschnitt aus der Allverwirklichung des Wohls ist oder endlich dieser letzteren gleichkommt, so ist in diesem Entwickelungsgange die engere Gemeinschaft relativ wieder Anfang, die weitere Endziel. Die weiteste Gemeinschaft ist das Gottesreich *als solches*, d. h. die vollbewusste Gemeinschaft mit Gott selbst und allen zur gleichen

Höhe Entwickelten in dem Bewusstsein und der Mitempfindung des Einen allumfassenden Schöpfungswerkes. Dies ist also das Ziel der Ziele. »Alle das Eine, Jeder das Seine, schaffen sie, Vater der Wesen, das Deine«.

164.

Es würde nicht schwer fallen, in gleicher Weise, wie wir im zweiten Abschnitte der Tugend überall ihr Gegentheil gegenüberstellten, und vor Kurzem der Gottheit gegenüber gleichsam das Ideal eines gegengöttlichen, bösen Universalwillens zeichnen konnten (148), hier ein *Reich des Bösen* ebensoweit zu construiren, wie dies jetzt mit dem Reiche des Guten geschehen. Wie in dem letzteren die Tugend, so wäre in dem anderen die Untugend, der träge, selbstische, niederziehende, gehässige, zerstörerische Wille der Factor, aus welchem alle Erscheinungen abzuleiten wären. Diese Erscheinungen würden überall in gehemmter oder zerstörter normaler Thätigkeit, in der entsprechenden Empfindung des Wehes und krankhafter, leidenschaftlicher Lust ohne Freude (135) bestehen, — eine Welt, in der das Niedere auf Unkosten des Höheren, die Disharmonie, die Vereitelung und das Eitele, Tand und Schein, das Zwecklose und Zweckwidrige, an Stelle des ethisch Postulirten, so auch die Monotonie an Stelle der Manchfaltigkeit, verwirklicht wäre. Die Durchführung ist nicht nöthig, weil sie durch das gezeichnete Gute sich von selbst macht. Dagegen muss noch gefragt werden, ob innerhalb des hier Seinsollenden eine Manchfaltigkeit des Möglichen gesetzt ist, welche ein gleiches *Recht* herbeiführt, sowohl das Eine als das Andre zu wollen, also ob *Gleichwerthiges* in diesem Theil der Güterlehre eine Stelle hat (55 ff.).

165.

Zunächst giebt es keine solche Wahl zwischen Gleichwerthigem in Bezug auf die seinsollenden Existenzen als solche; denn es ist ihre Unendlichkeit, die absolute Allgemeinheit der Verwirklichung aller Potenzen gefordert, welche in die allgemeine Harmonie eingehen. Ebenso ist aber auch das All

möglicher harmonischer Thätigkeiten dieser Existenzen gefordert. Gleichwerthiges ist hier also nur insofern denkbar, als der Gesammtzweck solcher Allverwirklichung durch verschiedene nähere Qualificirung jener Thätigkeiten in Einem und demselben Augenblicke in Einem und demselben Wesen vollkommen gleich verwirklicht werden könnte. Dieser Fall ist nicht auszuschliessen. Denn es giebt Verschiedenheiten der Qualification, wie sie die Beziehung z. B. auf verschiedene Orte und Zeiten, oder verschiedenes Zahlenverhältniss, oder Verschiedenheit von Farben, Tönen, Figuren u. dgl. erzeugt, welche in der die normale Thätigkeit begleitenden Lustempfindung nicht als Veränderung derselben, also auch nicht als wohlthätige Abwechselung, bemerkt werden können. Wo diese Unspürbarkeit des Unterschieds in der Lustempfindung gesetzt ist, und zwar für den Hervorbringenden, wie für die Mitempfindenden, ist verschiedenen Verwirklichungen für denselben Augenblick der gleiche Werth als ethischen Gütern zuzusprechen, und besteht auch keine Forderung, das zur Zeit Unterlassene später nachzuholen. Dies folgt daraus, dass niemals die Verwirklichung um ihrer selbst willen, sondern überall die als Lust *empfundene* Verwirklichung das herzustellende Ziel ist.

166.

Gott selbst auf der einen, das creatürliche Gottesreich auf der andern Seite, sind Endpuncte im grossen Ganzen der Güterwelt. Mit ihnen ist aber die Lehre von den seinsollenden Zielen noch nicht erschöpft. Wir haben das Gottesreich als ein *werdendes* kennen gelernt (163), und in der Entwickelungsreihe seines Werdens haben sich uns gewisse Güter und Gütercomplexe gezeigt, die als solche durchaus als seinsollende Ziele, wenn auch nicht letzte Endziele, betrachtet werden müssen; sie stellen die Verwirklichung eines Möglichen in lustbringender Thätigkeit dar, wenn auch eine solche, welche bei der endlichen Umgrenzung und Enge des subjectiven Zustandes, aus dem sie hervorgeht, im Gegensatze zu der vollbewussten Unendlichkeit und Gottesgemeinschaft steht, die zuletzt sein soll.

Andrerseits haben wir auch endliche, zeitlebige Wesen kennen gelernt, die solche engere, begrenzte Ziele ausschliesslich darstellen und geniessen, ein Wohldasein, das *für sie* doch immerhin ein seinsollendes Ziel, ein ethisches Gut, bleibt. Zu *Gott* als dem Anfangsziele gleichsam, welches von Ewigkeit schon erreicht ist, und dem *vollendeten Himmelreiche* als reinem Endziele, kommen sonach noch *Mittelziele* hinzu. Erst unter diesen finden wir die specifisch *irdischen* Güter, die wir hier gleichsam in die himmlische Welt hineinwachsen sehen.

167.

Ziele, welche als Verwirklichungen bestimmter Arten von berechtigter Lust zwar nicht an sich dem vollendeten Gottesreiche angehören, aber auf dem Wege zu demselben liegen, oder, in zeitlebigen Wesen realisirt, nur indirect, durch die Beziehungen zu ewigen Gliedern des Reichs, eine Stellung in demselben gewinnen, — Ziele dieser Art, Mittelziele, sind keineswegs Eins mit den reinen Mitteln, denjenigen sittlich geforderten Mittelzuständen oder Uebergangserscheinungen, welche auf keine Weise als Ziele betrachtet werden dürfen, und welche uns in unserm letzten Haupttheile beschäftigen werden. Jene Mittelziele haben wir nicht nur da zu suchen, wo bereits unser bisheriger Zusammenhang uns auf Existenzen geführt hatte, welche nur als dienende Glieder und nur vorübergehend, also dem Tode verfallend, in das Reich eingeführt werden konnten (157), sondern auch auf solchen Entwickelungsstufen höher begabter Existenzen, welche überschritten sein wollen, um diese Existenzen dem vollendeten Reiche zuzuführen. Bis jetzt sind von uns beiderlei Erscheinungen aber nur eingereiht worden, sofern sie das Anschauungs- und Aneignungsgebiet der Erben des Reiches erweitern; gegenwärtig handeln wir von denselben Erscheinungen, sofern sie, nach dieser früheren Betrachtung in das Schöpfungsziel auf-

genommen, eben dadurch von diesem das Recht zu Lehen tragen, sich innerhalb der eben dadurch gezogenen Schranken als *Selbstzwecke* zu verwirklichen und als solche genossen zu werden.

168.

Die Verwirklichung unbelebter Existenzen in aller möglicher Manchfaltigkeit und Aufstufung bis zur nächsten, niedersten Art des Belebten und Empfindungsfähigen, wie solche aus den Gesichtspuncten des idealen Reichs zu fordern war (157f.), kann der Natur der Sache nach auch hier nur als Aneignungsgebiet vorkommen, als Inhalt lustbringender Thätigkeiten, productiver wie receptiver, auf Seiten belebter und empfindender Existenzen. Erst letztere können wir selbst als Sitze von Mittelzielen, als partielle Selbstzwecke, ins Auge fassen. Die Belebtheit, in allen ihren Arten und Graden verwirklicht, beschreibt von den Grenzen des Unbelebten bis zu denen der Reichsangehörigkeit in der Weise ewiger Wesen, d. h. bis zur Geistigkeit im Sinne der Fähigkeit für die Gottesgemeinschaft, wiederum eine stetige Reihe, in welcher das Niedere, minder Empfindende, Ungeistigere, zum Aneignungsgebiete des Höheren, Empfindungsreicheren, Geistigern, wird. Die ewigen, die Anlage des Göttlichen in sich tragenden Wesen selbst schliessen sich an diese Reihe an und setzen sie fort, indem sie wiederum ihrerseits in der Zeitfolge der Entwickelung die Reihe der ihnen beschiedenen, sich übereinander aufstufenden Mittelziele durchlaufen. So ersteht aus der gesammten Sphäre, welche für die Mittelziele in Betracht kommt, zunächst eine Doppelheit von Reichen, ein relatives *Reich der Natur* einem relativen *Reiche des Geistes* gegenüber. Das erstere wird dem letzteren zur Dienstbarkeit bestimmt sein (162), aber auch innerhalb seiner selbst die Abstufungen von Herrschaft und Dienstbarkeit sowohl, wie die beiordnende Ergänzung, ebenso darstellen, wie Beides im Reiche des relativ Geistigen gleichfalls begegnen muss.

169.

Das Reich der *Natur* umschliesst die rein körperlichen und die zeitlebigen Existenzen. Von *Geist* im eigentlichen Sinne sprechen wir nur da, wo ein Besitz des Absoluten, des Universellen, des göttlichen Keims, ewige Dauer und Fortentwickelung zur vollen Gliedschaft im Gottesreiche verbürgt. Mit diesem geistigen Besitze fehlt aber auch nothwendig die Fähigkeit bewusster und empfindender Zusammenfassung des Einzelnen zu einer Totalität, zur Totalität des Gesammtzustandes des Wohls. In jenem Reiche der Natur ist daher die das seinsollende Ziel darstellende Lust immer nur *momentan*, auch wenn die Triebe, deren Bejahung als Lust empfunden wird, auf ein in einer Folgezeit liegendes Ziel hintreiben. Das Individuum des Naturreiches kann sich auch nicht in der Totalität seines Ichs verneint oder bejaht fühlen, sondern nur in den einzelnen Momenten der Auswirkung seiner Einzeltriebe. Hieraus folgt, dass ebenso, wie der Tod für diese Sphäre gerechtfertigt war, auch die Individualität überhaupt hier nicht Zweck sein kann. Der Zweck ist hier die ins Unendliche vervielfältigte, unbeschränkte Manchfaltigkeit jener Triebmomente mit ihrer Lust. Die diesem Gebiete eigenthümlichste, und deshalb innerhalb desselben stärkste Lust ist daher gerade die der Auflösung des Individuums in die Gattung, in Zeugung und Tod (157), welche beide daher auch bei den niedersten Geschöpfen dieses Reichs, welche noch am wenigsten Selbstheit haben, angemessener Weise in Eins zusammenfallen werden. Ueber die etwaige Berechtigung des *Schmerzes* als Mittels im Dienste anderer Wesen, oder als Durchgangspunct für gesteigertes Wohl, haben wir hier, bei der Betrachtung sein sollender Ziele, wie bereits erwähnt (159), nicht zu sprechen.

170.

Aus diesem Grunde kann auch der *Kampf*, so sehr in ihm gerade die Naturwesen ein hochgesteigertes Lebensgefühl erreichen und ihre Energie am vollsten entfalten,

hier nicht eingereiht werden. Der mit ihm zugleich gewollte Leidenszustand des bekämpften Wesens kann nicht als Object einer Thätigkeit oder eines Genusses in eine reine Güterlehre eingehen: diese kann nur von höchsten Lustzuständen und von energischster Thätigkeit, als befriedigendem, also zu wollendem, Endziele sprechen, und überlässt späteren Erwägungen die Frage, ob nicht unter Umständen die Erreichung dieses Endziels auch den Durchgang durch ein Leiden gestatte oder selbst fordere. Das Leiden irgendwie in den als Ziel vorschwebenden Endzustand aufnehmen: dies hiesse, eine Lust am Leiden, hier zumal eine Lust an fremdem Leid, als ethischen Selbstzweck zulassen. Dennoch kann schon hier ausgesprochen werden, dass in jenem Reiche der Natur das *Recht des Stärkeren* ein volles ethisches Recht ist. Es beruht darauf, dass die Unter- und Ueberordnung, die Herrschaft und Dienstbarkeit, durch den Gesichtspunct der grösseren physischen und intellectuellen Fähigkeit zu eigner Lustbefriedigung bestimmt ist. Da höhere Gesichtspuncte *Geist* fordern, den wir im Reiche der Natur nicht als massgebend eingesetzt haben, so kann es hier höhere Gesichtspuncte nicht geben. Auch ohne Hinblick auf Kampf aber hat das Recht des Stärkeren einen Sinn: die Unterordnung stiftet dann eine Art von Gemeinschaft unter Führung Dessen, der für Viele zu sorgen vermag, welche ihrerseits in angemessener Arbeitstheilung ihre kleineren Kräfte so zu höchstem Vortheile verwerthen *(Thierstaat)*.

171.

Dieses »Recht« des Stärkeren ist indess nach unserem Rechtsbegriffe kein blosses Recht, sondern es *soll* in diesem Daseinskreise unbedingt sein: es ist hier die bestmögliche Form des Daseins. Mit gleicher Unbedingtheit erwächst aus allem über diese Naturwelt Gesagten die Forderung der *Zweckmässigkeit* aller ihrer Einrichtungen, in allen Erstreckungen gegenseitiger Benutzung, jedoch so, dass damit einerseits die reichste Manchfaltigkeit verbunden ist, andrerseits die *Gemeinschaft*, die *gegenseitige Ergänzung* in die zweckvolle

Einrichtung eingerechnet ist. Spielte sich lediglich in zweckvoll organisirten Einzelwesen dieses Naturleben ab, ohne Gemeinschaft, so fehlte die Verwirklichung eines grossen Theils hier möglicher höherer Lust. Wollen wir in diesem Sinne einzelne Naturgüter aufzählen, so wird im Allgemeinen zwar das dem Einzelwesen Förderliche zugleich auch die Ergänzung fördern, als: *Gesundheit* und *Kraft*, *Fülle* und *Schönheit*, *Klugheit*, physische *Freiheit;* aber in aller Besonderung dieser allgemeinen Güter wird die *ergänzende Vertheilung* der Organe und der Arbeit als neues Gut hinzuzufordern sein. Das Gegentheil, das Ueble und Schlechte, zu schildern, dürfen wir uns auch hier überhoben halten. Dem *Rechte* in unserem Sinne, dem So- oder So-Seindürfen, bleibt unendlich vieles Speciellere gerade in diesem Gebiete anheimgestellt: Unterschiede, die in Rücksicht auf den Zweck verschwinden, wie Unterschiede des Orts, der Zeit, der Grösse, der Anzahl, vieler sinnfälliger Eigenschaften, möglicher Bewegungsarten, Mittel des Trieblebens, Combinationen des Verkehrs (vgl. 165).

172.

Wir gehen über zu dem Reiche der *geistigen* Wesen, sofern solche in den gegenwärtigen Theil unsrer Betrachtung fallen (168). Zunächst denn ist das *Dasein* solcher geistiger Wesen zu fordern, welche, im unmittelbaren Anschluss an die unpersönlichen Wesen des Naturreichs, in grenzenloser individueller Verschiedenheit ebenbürtig nebeneinander und übereinander sich aufstufend, in der Wesenreihe »von dem Wurme bis zum griech'schen Seher, der sich an den letzten Seraph reiht« den Uebergang zu den vollendeten, gottdurchdrungenen Geistern des zukünftigen Himmelreichs darstellen, selbst zum Hineinwachsen in dieses Reich berufen. Wir haben hierfür das Beispiel an der *irdischen Menschheit*, und finden in ihr die geforderte Individualisirung nach allen Seiten verwirklicht, überall als eine eigenthümliche Weise oder einen eigenen, stehenden oder wechselnden Grad der Durchdringung der Natur mit dem Geiste oder der Herrschaft des Geistes über

die Natur. Diese Verschiedenheiten sind als *simultane* ausgeprägt, und sollen es sein, in den manchfaltigen Arten des Naturells (Geschlechtsverschiedenheiten, Volks- und Stammes-, Standes- und Berufs-Individualität), des Temperaments, des Talents und der Genialität, ferner als *successive* in den Unterschieden der Lebensalter, der Entwickelungsstadien der Einzelnen, der Völker, der ganzen Menschheit. Wir erkennen *geschichtliche* Güter an, d. h. Güter, welche in ihrer Eigenart nur für eine bestimmte Zeit Güter waren und sein sollten, in diesem Sinne gepriesen und in glücklicher Rückerinnerung verloren gegeben werden sollen, aber zu anderer Zeit nicht erneuert werden dürfen.

173.

Ebenso wenig, wie der Mann ein Kind oder Weib, und der Jüngling ein Greis sein soll, ebenso wenig soll das Kind und der Jüngling bereits Mann sein, und die Jungfrau nach dem Muster männlicher Bildung sich gestalten wollen. Jedes Geschlecht und jedes Lebensalter hat seine besondere Herrlichkeit und soll der Herrlichkeit des anderen entbehren. Die Kindheit, die Jugend, die Mannesreife haben ihre besonderen Güter, welche mit ihnen dahinsind, nicht über die Zeit hinaus erhalten, nicht vor der Zeit begehrt oder anerzogen, nicht künstlich erneuert werden sollen. Ganz ebenso hatte aber auch das Griechenthum und hatte das Mittelalter seine besondere Herrlichkeit, die, aus der Vergangenheit herüberglänzend, zum Versuche der Wiederherstellung anreizt. Solchem Anreiz ist nie zu folgen. Es rächt sich oft furchtbar der Wahn, der Das, was »im Leben untergehn« musste, um nur »im Gesange«, nur in den Bildern der Phantasie und den Empfindungen dichterischer Sehnsucht «unsterblich zu leben«, im Leben erneuern wollte. Zum Mindesten folgen schmerzliche Enttäuschungen. Ebenso irrig ist es, jene vergangenen Güter nur als Unvollkommenheiten oder Uebel anzusehen, mit Geringschätzung, ja mit Hohn und Hass ihr Licht zugleich mit ihrem Schatten zu bekämpfen. Die Blüthe ist deshalb

nichts Verächtliches oder Hässliches, weil ihr die Frucht zu folgen hat. So löst sich eine Antinomie, die Vieler Gemüther schmerzvoll zerreisst und das geschichtliche Leben zum Schauplatz von Kriegen und Parteikämpfen macht, welche vom höheren ethischen Gesichtspuncte durch rechte Einsicht vermeidbar waren: die Antinomie zwischen dem Lobe einer »guten alten Zeit« oder der Liebe zum »Alterthum« in irgend einem Sinne, und dem Wollen und Sollen des Neuen.

174.

Nicht minder wichtig wie für weltgeschichtliches Urtheil sind diese Betrachtungen für Beurtheilung und Erziehung der Mitlebenden, für Umgang, Freundschaft, Vereinsleben, Kindererziehung. Der einzelne Mensch soll seine Individualität nicht einbüssen, und sie darf ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden; nur dass er mit ihr in der *Tugend* stehe, dass sich in ihr *das Gute* individualisire, darauf soll gehalten, darauf soll er erzogen werden. Die traurigsten Verkümmerungen und Verstümmelungen sind die Folgen entgegengesetzten Verfahrens. Man kann erreichen, dass die natürliche, wahre Eigenheit eingedämmt, negirt, von anderer ein kleiner Theil grossgezogen, kümmerlich verwirklicht, ein grösserer Theil nur geheuchelt oder in Aeusserlichkeiten angewöhnt wird. Dabei schwindet die ächte Freudigkeit des Gewissens, die wahre Seelenkraft, die Productivität der Tugend, der offene, vertrauensvolle Blick; es schwindet unbefangene Freundschaft und Liebe, und eine peinliche, alle Kleinigkeiten besprechende, dabei im Wesentlichen fruchtlose Kritik Aller gegen Alle wird zum füllenden Lebensinhalt des Tages.

175.

Der Vorzug, welchen das geistige Innenleben neu hinzubringt zum vereinzelten Empfindungsleben der beseelten Natur, bestand nach Einer Seite hin (169) im Erfassen grosser Zusammenhänge, im Zusammenschauen und Fühlen von Ge-

sammtzuständen, in welche dann die einzelnen befriedigten Momente gleichsam nur als Belege eingetragen werden. So ist die natürliche Lust selbst, welche durch sinnliche Organe in das geistige Innenleben eingeht, in diesem ein höheres Gut zu werden bestimmt, als sie in der ungeistigen Natur war: die sinnliche Lust wird hier zur *Freude*, indem sie zum Gegenstande einer bewussten Gesammtanschauung und Gesammtempfindung wird, durch welche die Vereinzelung des besonderen Falls aufgehoben und derselbe genossen wird gleichsam nur als Beispiel, als Kundgebung eines allgemeinen Quells der Lust, der in der aufnehmenden Potenz und der Güte ihres Wollens eigentlich selbst liegt. Auf diese Weise treten die *sinnlichen Güter* im Gebiete des Geistes auf, unterschieden nach den verschiedenen Sinnesorganen, einschliesslich des Geschlechtssinnes und des sogenannten Gemeinsinnes, durch den wir Behagen, Sättigung, Gesundheit, Kraftgefühl, Lebenslust, häufig im Zusammenhange mit Natureindrücken durch die einzelnen anderen Sinne, empfinden. Schon die Empfindungen des Gemeinsinns erheben sich in ähnlicher Weise über die Lusterregungen durch einzelne, specifische Sinne, wie sich die geistig zusammengefasste sinnliche Freude über das gesammte Gebiet der natürlichen Sinnlichkeit erhebt. Nicht um Verbannung des sinnlichen Genusses aus dem Reiche der Güter geistiger Wesen, kann es sich hiernach handeln, sondern nur um seine angemessene Einordnung und Unterordnung. Zu dieser nun aber ist die bemerkte *Vergeistigung* doch nur das Eine der sich ergebenden Momente. Es tritt hinzu die *Veredlung* des Sinnlichen durch seine organische Einfügung in den Zusammenhang der höheren Güter, zunächst der geselligen, sodann der geistigen. — Im Reiche des Geistes, der sein Eigenthümliches, über die Natur Erhebendes, immer vollständiger entfalten soll, kann die Sinnlichkeit natürlich nur die untergeordnetste Stelle, und in der Succession der Entwicklungsstadien die früheste erhalten. »Wie Kirschen und Beeren behagen, musst du Kinder und Sperlinge fragen«. Zum Theil bestimmt sich die Stelle einer besonderen Lust durch ihren Zusammenhang mit den Zwecken

der ihr zu Grunde liegenden Functionen: so namentlich die Lust des Geschlechtslebens. Die Erhebung der individuellen Entwicklungsstadien übereinander, als Erhebung aus dem vorherrschend Sinnlichen zum Geselligen (Seelischen) bis zum Geistigen im reinsten, idealsten Sinne, ist nach dem hier Ausgesprochenen zugleich Erhebung aus der verhältnissmässig noch unvergeistigten und unveredelten Sinnlichkeit zur geistigeren und edleren.

176.

Die nächsthöhere Sphäre nach der sinnlichen nehmen die Güter des *Gesellschaftslebens* ein, die man zwischen den sinnlichen und rein geistigen in einem besonderen Sinne als *seelische* bezeichnen kann. Auch sie gehören nach der Seite ihrer Innerlichkeit, d. h. sofern sie empfunden, genossen werden, in die Reihe der geistigen Güter; denn nur der zusammenschauende, denkende Geist vermag es, diese Güter sich zu Objecten zu machen, da sie ja nicht in vereinzelten Empfindungen bestehen, wie sie thatsächlich sich bieten, sondern auch ihrerseits auf einer *zusammenfassenden* Anschauung beruhen, sogar in doppelter Beziehung. Einerseits nämlich ist es die *totale* Persönlichkeit, welche mit einer andern totalen Persönlichkeit das Gut einer Gemeinschaft verwirklicht, sofern es sich darum handelt, dass die Gemeinschaft wirklich als solche selbst, um ihrer selbst willen, das Gut sei; das Genossene ist hier die Zusammengehörigkeit *totaler Individuen*. Andererseits muss eben dieses *Zusammen*, die Gemeinsamkeit als solche, in einer zusammenfassenden Anschauung verwirklicht werden. In der Naturwelt ist die Gemeinschaft immer nur Inhalt gebend für einzelne Lustempfindungen einzelner Wesen; in der Geisteswelt erst entsteht das Gut der Gemeinschaft als solcher. Höher steht es als die Naturgüter, weil es einen Schritt näher steht am Universellen und Ewigen, minder abhängig vom einzelnen und vorübergehenden Ereigniss als das sinnliche Gut, wie ja das Glück der Freundschaft und Liebe und jeder Gemeinschaft sogar über physischen Leiden sich triumphirend, und durch sie gesteigert, erhebt. Die

Realisirung der Gemeinschaftsgüter ist in demselben Masse also *Aufgabe*, als sie durch die vorhandene Geistigkeit des Wesens als *Anlage* vorhanden ist. Hierdurch nun eben ist von solchem Wesen jene veredelnde Einfügung des Sinnlichen in das Seelisch-Gesellige gefordert; denn wo das Sinnliche aus solchem Zusammenhange losgerissen sich verwirklichte, wäre die höhere Anlage negirt. Hierauf beruht das Recht der wegwerfenden Bezeichnungen für die sinnlichen Functionen der Thiere und der ethische Tadel des diese Bezeichnungen herausfordernden thierähnlichen Verhaltens höher angelegter Wesen. Die Veredlung geschieht einestheils durch die wirkliche, äusserliche Einreihung jener Functionen in Gemeinschaftshandlungen und in fest und eng geschlossene Bundesverhältnisse (Familien- und Freundschaftsmahl, Ehe), anderntheils durch die Verfeinerung, Mässigung und Erhöhung des sinnlichen Empfindens in Folge seiner Verschmelzung mit der geselligen Lust. Indem nun aber die geselligen Güter selbst nicht die höchsten sind, sondern auch ihrerseits wieder nach Massgabe der geistigen Anlage hinaufgehoben werden sollen in die rein geistige ideale Sphäre, und von ihr durchdrungen, vergeistigt, geheiligt: so haben endlich die sinnlichen Güter auch noch an dieser höchsten Erhebung mittelbaren Antheil. (Vgl. den ersten meiner Vorträge über »Die Religion und die Religionen«, 1872.) — Da jedoch das Gemeinschaftsleben auch von sich aus eine Verbindung mit der leiblichen Natur und der äusseren Körperwelt darstellt, also nicht ausschliesslich aus der an gegenwärtiger Stelle allein zu betrachtenden geistigen Innenseite besteht, so konnten wir hier nur im Voraus darauf hindeuten, während wir erst da die Gesellschaftsgüter selbst zu entrollen haben, wo die Vereinigung zwischen Geistes- und Naturgütern zu unserem ausdrücklichen Gegenstande wird.

177.

An höchster Stelle finden wir im Geistesleben diejenigen Güter, in welchen der Geist ganz bei sich selbst ist: die Güter des schlechthin Universellen, absolut Idealen, Göttlichen. Sie

gehen in diese Region der Mittelziele, die ja nur auf dem *Wege* zum Höchsten liegen, dennoch auch ihrerseits ein: allerdings aber nur, indem sie in einem *Streben* nach diesem Höchsten hier nur annähernd und stückweise gewonnen werden, und zwar unter Anknüpfung an das Niedere und im Ausgehen von demselben. *Theilnahme* am Göttlichen nur ist also das rein geistige Gut des Menschen, gegliedert nach der Vierheit des Idealen, die wir bereits in Gott selbst betrachteten (144 ff.). Dort bemerkten wir schon, dass diese Gegenstände, besonderen Zweigwissenschaften zugetheilt, der allgemein gehaltenen ethischen Uebersicht ein genaueres Eingehen ersparen. Es ist zuerst die *Religion*, das *Heilsgut*: die principielle, fundamentale Lebensgemeinschaft mit Gott, welche das normale, gesunde Dasein des geistigen Wesens überhaupt, seine kraftvolle, gesicherte, wirkungsfähige, in ihren Zielen garantirte geistige Potentialität bezeichnet, und in unmittelbaren Beziehungen zur Gottheit, in den Formen der Andacht, der gläubigen Anbetung, der freudigen Zuversicht, der liebenden Hingebung, den inneren Heilsbesitz zur Selbstdarstellung bringt. Sodann die *Wissenschaft*, die Erkenntniss der *Wahrheit*, in welcher die geistige Potenz sich des Universums bemächtigt nach allen seinen Seiten, durch Aufnehmen und Reproduciren, durch verknüpfendes und ableitendes Denken, durch nachbildendes Anschauen innerlichen Lebens (vgl. meine »Logik«, besonders §. 160 ff.). Die productive und gefühlte Anschauung des absolut *Schönen* kommt als Drittes hinzu; ihr Organ ist die menschliche *Kunst*, welche das Naturgegebene durch ideale Zusammenfassung, durch belebende Stilisirung, durch höheren Geistesgehalt überbietet und die vollendete Welt des Himmelreichs vorausnimmt, sei es dass sie auch nur als *innerliche* Kunst des phantasievollen Schauens und Fühlens das Ideale in den Anblick der äusseren Wirklichkeit hineinschaut und hineinfühlt, oder als *schaffende* Kunst eine neue äussere Wirklichkeit als stofflich fixirtes Abbild der Phantasiewirklichkeit hervorbringt. Das Vierte ist das ideale Wollen selbst, in seiner Einheit mit der schöpferischen Liebe Gottes: die *Güte*, die in ihrer innern Unendlichkeit und unvergänglichen Bedeutung

sich selbst geniessende *Tugend*. — Diese rein geistigen, göttlichen Güter sollen die niederen nicht aufzehren, sondern durchdringen und zusich heraufziehen; denn es sind alle drei Stufen zur Verwirklichung bestimmt, wo sie angelegt sind; und ihre Vereinigung steht unter der ethischen Idee der *harmonischen Gesammtverwirklichung* (136). Diese ist nicht erfüllt, wo einer der Factoren zum Schweigen gebracht ist, anstatt im Einklange mitzuklingen. So wird die Geselligkeit emporgehoben in die geistigste Sphäre, indem auch die Gegenstände dieser letzteren selbst als Gemeinschaftsgüter erarbeitet und besonderen für sie zu stiftenden Gemeinschaften zu Grunde gelegt werden; und die specifischen Güter der Geselligkeit werden durch die idealgeistigen Güter geweiht, durchdrungen, geheiligt, indem der individuelle Besitz der letzteren zur Totalität der Persönlichkeiten in höchster Weise mitgehört: sollten doch im Gemeinschaftsleben die Individuen in der Totalität ihres Wesens ihre Zusammengehörigkeit geniessen und darstellen (176). Das Gemeinschaftsleben zeigt sich sonach zugleich als das verknüpfende Band zwischen Niederstem und Höchstem, wie es bereits als das verknüpfende Band des durch die verschiedene Individualität Getrennten uns die Tiefen seines ethischen Werths enthüllte.

178.

Noch sei einiger wichtiger Gegensätze gedacht, welche auch dem idealgeistigen Leben als bereichernde Formen seines Wechsels erhalten bleiben sollen, jedesfalls in unsrer mittleren, menschlichen Religion: der Gegensätze von *Ruhe* und *Bewegung*, *Spiel* und *Arbeit*, *Scherz* und *Ernst*. Folgte man mit strenger Consequenz gewissen Ethikern, deren Schriften und Reden nur einer andern Einseitigkeit gegenüber gerade dadurch pädagogisch besonders wirksam werden, dass sie an der hier hervorzuhebenden Einseitigkeit leiden: so würde man am liebsten nie ruhen, sich nie erholen, niemals spielen, am wenigsten aber scherzen; es schiene schon besondere Milde, niedrigern sittlichen Stufen etwas Derartiges zu gestatten. Solche Ethik

büsst ihre Unwahrheit in fortgesetzter unfruchtbarer Unzufriedenheit mit sich selbst und mit Anderen, und in mühsam vor sich selbst sich verheuchelndem Heucheln. Die düstere, pedantische Miene ist kein sittlicheres Gesicht als das einer scherzreichen, harmlosen Gutherzigkeit. Hier bewährt sich auch im Vorübergehen unsre Ehrenrettung der *Naivität* von Neuem (83): die sittliche Form der Fröhlichkeit, des Scherzes, des Witzes, kann nur die Naivität sein; ein Scherz, der mit dem ganzen Gewichte und besonnenen Ernste eines auf ihn gerichteten sittlichen Willens producirt würde, wäre das Gegenstück zu einer unter Gelächter vollzogenen heiligen Handlung, kaum weniger frivol als diese. — Auch *Erinnerung* und *Hoffnung* kehren hier wieder (160), die in dieser irdischen Welt um so mehr als Güter des zusammenfassenden Geistes in Betracht kommen, je mehr wir hier nur die vorübergehenden Gestalten des sich vorbereitenden ewigen Reiches im Uebrigen den Moment erfüllen sehen. — Endlich sei nur flüchtig darauf hingedeutet, welch unendliches Feld hier sich öffnet für das Nebeneinander und Nacheinander individueller Verschiedenheiten nach den früher von uns überblickten Unterscheidungsarten (172 ff.), sei es durch Theilung der Anlagen und Theilung der Arbeiten, sei es durch bestimmte eigenthümliche Färbung der in gleicher Richtung gehenden Productionen Verschiedener, auf allen Gebieten der geistigen Ideale.

179.

Indem wir auch hier das Reich der *Uebel*, des als Ziel Nichtseinsollenden, durch sein Gegentheil zugleich ausgesprochen ansehen dürfen, bleibt uns noch in Betracht des *Gleichwerthigen* die Bemerkung zu machen, dass auch hier dessen unendlich Vieles sein wird. Nicht jede Aeusserung einer berechtigten Individualität und nicht jeder innerliche Zustand derselben kann nach allen Seiten hin dergestalt sittlich determinirt sein, dass für jedes sittliche Wesen in jedem Momente nur Eines auf Eine Weise das Beste wäre: vielmehr wirkt auch in dem Gebiete, das wir jetzt betrachten, die Unendlichkeit

des Möglichen in der früher charakterisirten Weise ein (56 f. 165). Und ebenso oft, vielleicht öfter noch als volle Gleichwerthigkeit, ist ein Unterschied des Werths von minimaler Höhe vorhanden, welcher die Gleichwerthigkeit so nahe streift, dass es ethisch gefordert ist, letztere anzunehmen, um nicht durch zu peinliche Abwägungen der Frische und Fülle der Lebensentfaltung zu schaden, die Entscheidungen ungebührlich aufzuhalten, zwischen die vollen Lebensmomente verhältnissmässig leere Momente der Deliberation ohne hinreichenden Ersatz des Verlustes einzuschieben.

180.

Zwischen den Gütern der *Natur* (169 ff.) und denen des *Geistes* (172 ff.), bilden die Güter des *Gesellschaftslebens* eine mittlere Sphäre, obwohl wir dieselben, lediglich nach Seiten ihres Eingehens in die geistige Innenwelt betrachtet, ebenso wie die Güter der Natur, selbst wieder unter den Aneignungsobjecten des Geistes fanden (176). Jene Mittelstellung ergiebt sich aus der durch die Gemeinschaftszwecke gebotenen eigenartigen Bearbeitung und Heranziehung der todten und lebenden Naturwesen. Schon das allgemeinste Wesen der Gemeinschaftstiftung, zumal in der hier betrachteten mittleren oder irdischen Welt, bekundet die Forderung einer Verbindung von Natur- und Geistesgütern durch die Forderung einerseits einer rein geistigen, anderseits einer rein materiellen Bedingung, und zwar dieser letzteren unter dem Gesichtspuncte ihrer Zubereitung für den Gesellschaftszweck. Diese materielle Bedingung aller Gemeinschaft ist das Vorhandensein von *Medien der Mittheilung*, welche durch die zweckvolle Bearbeitung zur *Sprache* werden. Sie wird dann selbst zum Gut, zum unmittelbaren Object des Wohlgefallens, der Lust, und indem sie auf diese Weise endlich unter die höchsten idealgeistigen Gesichtspuncte tritt und einem besonderen Zweige der Kunstschönheit Stoff und Anlass bietet, erkennen wir an ihr als erstem Beispiele, wie sich materielle, gesellige und rein geistige Güter harmonisch durchdringen, das Niedere in das Höhere sich einfügt,

und wie das Gemeinschaftsinteresse hierbei als das verknüpfende Band sich durchschlingt (177). Der Sprache gegenüber, als der materiellen, ist die oben angekündigte rein geistige Bedingung alles Gemeinschaftslebens das *Vertrauen*, in deutlicher Wechselbeziehung mit der Sprache selbst. Gemeinschaftliches Wirken und Austauschen in gedeihlicher und erfreuender Weise ist undenkbar bei der nagenden und lähmenden Sorge des Misstrauens, bei der Nöthigung zum Durchschauen der Lüge, zum Zerreissen der Intriguengewebe, zum Pariren der List, zum Entlarven der Heuchelei und des Betrugs. *Zuverlässigkeit, Wahrhaftigkeit, Vertragstreue* zeigen sich hier als unentbehrliche Ausflüsse der geselligen Liebe (107, 122 f.), aber auch sie zugleich als selbständige Güter, welche, an sich selbst genossen, ein wesentliches Element des Glückes der Gemeinschaft darstellen. Es giebt kein stärkeres Argument für die sittliche Verwerfung des Lugs und Trugs in allen seinen Gestalten — gegenüber der leichtfertigen Ergreifung dieser Mittel zur Erreichung an sich berechtigter Güter —, als den Hinweis auf den unschätzbaren Werth des allgemeinen Vertrauens für alle Güter, zumal des öffentlichen Lebens. Die Frage nach gestatteten oder sogar gebotenen Abweichungen vom Idealen kann erst unser Schlusstheil erwägen. — Eine der werthvollsten Früchte des Vertrauens, eines der unschätzbarsten sittlichen Güter der Gesellung, eine der Grundbedingungen des glücklichen Bestandes aller Gemeinschaften, ist die *gegenseitige objective Auffassung und Beurtheilung*. Es bedarf keines Wortes darüber, wie sehr der Mangel derselben, die schwarzsehende, höhnische, oder auch nur kleinlich mäkelnde Kritik, das Uebelreden, das parteiische oder nur leichtfertige Verkennen, die Atmosphäre alles Gemeinschaftslebens verpestet. Es ist Aufgabe, sich mit aller sittlichen Kraft und liebevollster Entäusserung *in den Andern zu versetzen*, um ihn von Innen heraus zu *verstehen*; und schon vom Lebenden sollte man mit der Pietät und Gerechtigkeit sprechen, die man bereitwilliger dem Gestorbenen zuwendet.

181.

Wir wir es soeben an dem Beispiele der *Sprache* erkannten, so ist unsern idealen Forderungen gemäss das Gemeinschaftsleben allenthalben der Boden, auf dem sich Natur und Geist begegnen und zu fruchtbarer Ehe verbinden, aus welcher die kostbarsten und freudereichsten Güter des menschlichen Erdenlebens hervorgehen. Die sinnliche Natur erfährt durch die gemüthvolle Innigkeit der gesellenden Liebe jene tiefgreifende Umschmelzung, durch welche ihre Gaben beinahe in die Bedeutung überwiegend symbolischer Kundgebung seelischer Empfindungen übergehen; und die von oben her, aus dem Bereiche des Göttlichen, hereinwachsende geistige Productions- und Gefühlswelt, Frömmigkeit und ideale Schönheit, Wissenschaft und universeller Thatendrang, giebt nicht allein der liebreichen Gesellung den reichsten und höchsten Stoff des Austausches und gemeinsamen Schaffens und Geniessens, sondern gestaltet auch die angeeigneten sinnlichen Lebensgüter, Leib und Nahrung, Wohnung und Kleidung, Bewegung und Aeusserung, zu lebenden Kunstwerken oder zu künstlerisch belebtem Stoffe, in welchen der göttliche Gehalt nicht mehr wie in blossen idealen Abbildern oder Vorbildern, wie in der eigentlichen Kunst, sondern in den Wesen und Gegenständen des *wirklichen* Lebens selbst *als solchen* auf sinnliche Weise sich offenbart. Was man »*Poesie des Lebens*« genannt hat, das ist eben diese auf dem Boden des Gemeinschaftslebens sich vollziehende und von den eigenthümlichen Gütern der Gesellung getragene, von der gesellenden Liebe durchströmte, Verschmelzung des Idealgeistigen mit dem Natürlichen. Wir treffen sie wieder in allen den Formen der Gesellschaft, die wir nunmehr zu zeichnen haben, im Leben der Familie, wie im Leben der Stämme und Völker, und im Gesammtleben der Menschheit. Nur mit wenig Andeutungen werden wir dort an das hier ins Allgemeine Gesprochene erinnern. In gleicher Weise aber, wie Natur und Geist, durchdringen sich die entsprechenden zwei entgegengesetzten Factoren in der Gemeinschaft der Menschen, wie in aller Gemeinschaft: *Einzelheit* und *Allgemeinheit.* Das In-

dividuum soll im Allgemeinen nicht aufgehen, das Allgemeine soll in der Individualisirung nicht untergehen. Auch die Gemeinschaftstiftung selbst kennt wieder engere, individuellere Kreise, umschlossen von weiteren, allgemeineren bis zum allgemeinsten; und nicht nur die *Familie* steht in diesem Sinne gegenüber der *Menschheit*, sondern eigengeartete Menschheitstheile krystallisiren sich vor Allem zu der besonderen Gemeinschaftsform der *Nation*: wobei wir, wie in aller Individualisirung, sowohl das berechtigte *Nebeneinander*, eine gleichzeitige Mannichfaltigkeit darstellend, als ein berechtigtes *Nacheinander*, Wachsthum und Entwickelung der Völker und der Menschheit in den einzelnen Stadien repräsentirend, werden anzuerkennen haben (172 f.). Hier wäre der Ort einer überschauenden Darstellung der früher erwähnten *geschichtlichen* Güter, die, zu ihrer Zeit Güter, für die Folgezeit Uebel werden. Daraus würde eine *ethische* Geschichtsphilosophie ihren wesentlichsten Stoff gewinnen, die sich am gegenwärtigen Orte der Ethik einreihte, wohl unterschieden von der eigentlichen Philosophie der Geschichte, welche letztere nicht das Seinsollen oder die Güter geschichtlicher Erscheinung nach idealer Norm zu entwerfen, sondern die wirklich geschehene Geschichte nach ihrem Wesen zu erkennen und nach ihrem Werden zu erklären hat.

182.

Unsere ideale Zeichnung der Gemeinschaftsformen des irdischen Lebens — wir sehen davon ab, der vollkommen berechtigten ethischen Forderung entsprechenden Lebens auf andern Weltkörpern irgend nachzugehen — wird am Angemessensten den Weg nehmen von der äussersten Peripherie nach der Mitte zu, von der weitesten Gemeinschaft zu den engeren hin; denn die engeren können im idealen Zustande nur als Theile und Glieder der weiteren und der Einen weitesten Gemeinschaft auftreten. Wir dürfen uns daher nicht scheuen, die idealste Forderung und fernste Hoffnung zuerst auszusprechen: die der Verwirklichung der Universalgemeinschaft der Menschheit, des einheitlichen *Reiches Gottes auf*

Erden, der allgemeinen irdischen Culturgemeinschaft, welche weder irgend einen Theil der Menschengattung, noch irgend eines der durch Gemeinschaft und für die Gemeinschaft zu erwerbenden und darzustellenden Culturresultate principiell von sich ausschliesst. Wir haben diese Gemeinschaft aller jener zu den höchsten Zielen berufenen Erdenwesen, welche hier das relativ geistige Reich dem Reiche der Natur gegenüber repräsentirten (168), als *Selbstzweck* unserer Welt der Güter einzureihen. Das *Gefühl* der Zusammengehörigkeit und gegenseitigen Ergänzung Aller, der Genuss an der blossen Vorstellung und Nachempfindung des sie Alle umschlingenden und durchziehenden Bandes der Sympathie und Liebe, die begeisternde Anschauung ihrer Einheit in gemeinsamen Aufgaben und ihrer Erhebung durch diese Einheit zu den Regionen des absolut Universellen, Göttlichen: dies ist an sich selbst eine besondere Art des Wohldaseins, der Beseligung, deren fehlende Verwirklichung also nach unsern Grundsätzen dem Seinsollenden ein wesentliches Stück entzöge. Solches inneres Geniessen der Gemeinschaft aber kann sich in voller Weise gar nicht verwirklichen, wenn es nicht zugleich an der Verwirklichung aller der Thätigkeiten sich erfreuen kann, welche in der Form der Gemeinsamkeit denkbar sind und auf gemeinsame Ziele hinarbeiten; denn auch dann wäre das in diesem Gebiete mögliche Wohl nur lückenhaft verwirklicht. So wird denn jener *Selbstzweck* der Gemeinschaft nur dadurch vollkommen erfüllt, dass die Gemeinschaft zugleich in allen denkbaren Richtungen sich als *Mittel* bethätigt, sich in *Auswirkungen* darstellt, welche noch in andre Ziele, als das Gemeinschaftsziel selbst ist, ausmünden. Als solche andre Ziele bleiben übrig die der *Naturbenutzung*, der *Geistesideale*, und der Förderung der von der weiteren umschlossenen *engeren Gemeinschaften*. Endlich fordert die volle Realisirung der Gemeinschaft als Selbstzweck auch die Auswirkung derselben in bestimmten Formen der *Selbstdarstellung*, die lediglich den Zweck haben, das Gemeinschaftsgefühl zu gesteigertem Genusse zu bringen.

183.

Die Universalgemeinschaft der Menschheit hat hiernach, wie jede Gemeinschaft, eine *Innenseite* und eine *Aussenseite*, gleichsam eine Seele und einen Leib. Die Innenseite besteht in der Pflege der Gefühle, Vorstellungen und Wollungen, welche durch die gemeinsam erstrebten Güter erregt werden oder zu der äusseren Bethätigung dieses Strebens überleiten; die Aussenseite besteht in dieser äussern Bethätigung selbst. Wird die Innenseite vernachlässigt oder tritt sie in einem niederen Entwickelungsstadium, welches der Aeusserlichkeit des Naturlebens näher steht, vorübergehend zurück: so erscheint das Ideal der menschheitlichen Einheit vorwiegend unter der Form eines *Universalstaats*, eines Weltreichs, und nimmt sich damit in charakteristischem Einklange auch vorwiegend der *materiellen* Interessen an. So kennen wir dieses Ideal aus der Geschichte als ein wesentlich *heidnisches*, der vorchristlichen Entwickelungshälfte angehörendes: während die christliche, zunächst mittelalterliche Einsetzung des *Geistes* in eine wiederum einseitige Alleinherrschaft ebenso nothwendig die entgegengesetzte Seite jenes Menschheitsideals emporhob. Tritt nämlich die Aussenseite dieses Ideals zurück, die staatliche und nach dem Materiellen gravitirende, und wird statt dessen die Universalgemeinschaft lediglich oder vorwiegend nach ihrer Innenseite verstanden und zu verwirklichen gesucht: so erscheint das Ideal wesentlich unter der Form der *Universalkirche*, eines an sich überweltlichen, auf Erden nur vorbereiteten und vorgebildeten Reichs, in welchem es sich fast nur um jene *idealgeistigen* Interessen handelt, deren Mehrheit durch die *Religion* zur Einheit verknüpft ist (177). Der fundamentale Mangel, aus welchem in beiden Fällen die bereits bezeichneten Mängel sowie noch andere folgen, ist das Uebersehen der specifischen Güter der *Gesellung*, welche zwischen materiellen und geistigen in der Mitte liegen, als die specifisch *humanen*, und in Folge dessen dazu befähigen, wenn sie in aller Tiefe und Macht verwirklicht werden, das rechte Verhältniss zwischen Innen- und Aussenseite, zwischen Natur- und Geistesgütern herzustellen.

In Folge dieses fundamentalen Mangels kommt es weder im einseitigen Universalstaat, noch in der einseitigen Universalkirche, zu eigentlicher Gemeinschaftsstiftung; vielmehr bildet sich dort wie hier die *Herrschaft Einzelner* aus, welche von der übrigen Menge lediglich *Gehorsam* fordern und ihr dafür lediglich durch Erweise der *Macht* hier wesentlich materielle, dort wesentlich geistige Güter zuführen wollen. Damit bleibt das seelisch-gesellige Gut des *freien gemeinsamen Strebens* in *liebevollem Austausche* unverwirklicht. Grade aber auf *dieser* Basis allein kann sich die vollendete Gemeinschaft der Menschen aufbauen; denn allein diese Basis gründet *wirkliche* Gemeinschaft, während der einseitige Universalstaat nur eine Scheingemeinschaft durch äussere Macht, die einseitige Universalkirche nur eine Scheingemeinschaft in aufgedrungenem religiösem Glaubensinhalte begründet. Das ideale Menschheitsreich ist weder bloss Kirche, noch bloss Staat; es ist *beides in Einem*: von Innen gesehen ist es *Kirche*, von Aussen gesehen ist es *Staat;* und sein Fundament ist die *gesellende Liebe* im *Streben* nach allen Menschheitsgütern.

184.

Dieses Streben und diese Liebe aber sind *innerliche* Erscheinungen; ist also unser Fundament der Universalgemeinschaft nothwendig auf der Innenseite derselben gelegen, aus welcher jede Bethätigung nach Aussen erst folgen kann, so ist diese Gemeinschaft allerdings primär *Kirche* und secundär *Staat*, sobald diese Benennungen für Innenseite und Aussenseite ausgeprägt gelten. Die Berechtigung aber dieser Benennungen liegt nach der Aussenseite darin, dass alles gemeinschaftliche Handeln Arbeitstheilung, Unterschied von Leitenden und Geleiteten, Verfassung, Gesetze und Aemter fordert; nach der Innenseite darin, dass unter den für die Menschheit zu erstrebenden Gütern die *Religion* dasjenige ist, in welchem wie im Keime alle übrigen Güter des Innenlebens nicht nur, sondern auch die des Aussenlebens eingeschlossen liegen. Denn alle idealen Geistesgüter fasst, wie wir gesehen

haben, die Gottesidee in Eins zusammen (143 ff.); nach Einheit, nach Durchdringung, nach Frieden mit Gott streben, Gott lieben, Lebensgemeinschaft mit Gott suchen, dies ist daher eine keimartige Zusammenfassung des Strebens nach *allen* jenen idealen Geistesgütern. Und in diesen letzteren liegen dann wieder alle noch übrigen eingeschlossen; denn in den absoluten Idealen des Schönen und Guten ist auch die *Aussenwelt* vorgezeichnet, welche durch thätige, schöpferische Liebe hervorgebracht werden soll, und das Verhältniss angeschaut und gefordert, in welchem in dieser Aussenwelt die materiellen, socialen und göttlichen Güter sich einander über- und unter- und einzuordnen haben. So ist in Wahrheit die ideal verbundene Menschheit das Reich *Gottes* auf Erden, dem das irdische Naturgebiet als Gebiet der Aneignung und Verarbeitung einverleibt ist, oder sie ist die *Gottmenschheit*, die gottdurchdrungene Menschheit, ebenso wie unsere Tugendlehre zeigte, dass der Einzelne durch die Göttlichkeit seines Innern zum *Gottmenschen* oder *Gotteskinde* werde (93 f.). Die Religionsgeschichte darf hiernach mit allem Recht das Innerste, das Herz, der Weltgeschichte genannt werden (Logik, § 146): »Das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Glaubens und Unglaubens« (Göthe).

185.

Dennoch wäre es wieder ein Abfall von unserer Idee der menschheitlichen Culturgemeinschaft, wollten wir das Fundament derselben in der Religion in dem Sinne suchen, nach welchem Religion ein bestimmter Glaubensinhalt, eine bestimmte Fassung des Göttlichen im Bewusstsein, genannt zu werden pflegt. Dadurch würde das specifische Gut des Gemeinschaftslebens als solchen gar nicht getroffen; denn Gemeinschaft heisst nicht blosses Uebereinstimmen mit einander in irgend einem Besitze, sei es des Glaubens oder sonst eines Gutes. Vielmehr war das specifische Gut der Gemeinschaft die *gesellende Liebe*, welche durch Verschiedenheit, als durch

einen Anlass zur Ergänzung und zum Austausche, gerade viel *mehr*, als durch Gleichheit, genährt wird, und welche schon geschlossen werden *kann* und deshalb *soll*, wo die Resultate auf den verschiedenen Culturgebieten noch *gesucht*, noch *erstrebt* werden. Dieses gemeinsame, ergänzende Suchen verbürgt überdies auch ein um so sichreres und reicheres Finden. Jene universale Culturgemeinschaft begründen wir deshalb lediglich auf solches *Suchen in Liebe* (183), und finden den ersten Ansatz zu ihrer Verwirklichung überall da, wo sich Menschen zu einander gehörig fühlen über alle Scheidewände hinweg, indem sie einander erkennen als Gleichstrebende im höchsten und umfassendsten Sinne, oder auch nur als Mitstrebende in einem kleinen Theile der allgemeinen Culturaufgaben, aber jedesfalls als beseelt von dem gesellenden und die Menschheitsgüter erarbeitenden Liebewillen, der an sich selbst ein *göttliches* Wollen und ein *Wollen des Göttlichen* ist und aus dem Besitze des Heils, *aus Religion*, entspringt, selbst wenn dies dem Menschen, der solchen Willen in sich trägt, noch nicht zum Bewusstsein gekommen wäre. In solchem Liebewillen ist die universale Gottesgemeinschaft der Menschen im Keime schon verwirklicht, lange bevor sich eine Organisation in diesem Sinne Bahn bricht. »Ehe denn Abraham war, bin ich«.

186.

Wenn wir auf Anlass dieser höchsten Form der irdischen Gemeinschaftsbildung den *geschichtlichen* Formen einigermassen nachgehen, in welchen verwandte, aber in der Zeit vorübergehende Güter sich in der Tendenz auf jenes Endziel hin erzeugen sollten (181): so haben wir es für völlig angemessen zu erkennen, dass nicht die Organisation jener Universalgemeinschaft als solcher, sondern die Organisation *besonderer Glaubensgemeinschaften*, als Innenseite besonderer Staatsgemeinschaften, im Verlaufe der menschheitlichen Entwickelungsstadien den Vortritt hat. Denn die Reihenfolge des Werdens kann in diesem mittleren Reiche (166 ff.) nur

durch ein allmähliches Ueberwinden des Naturgegebenen und stufenweises Hineinwachsen in das universell Geistige bestimmt sein; das Universelle, Göttliche, wird sich also zunächst einzustellen haben in der Beschränkung naturgegebener engerer Gemeinschaften, als Religion einer Familie, eines Stammes, eines Volks. Ein geschichtliches Gut, von positivem Werthe, ist die so entstehende Religion so weit, als ihr Gehalt sich von einem höheren Standorte aus auffassen lässt als ein Theil oder eine Seite des gesammten und wahrhaften Göttlichen, und ihre geschichtliche Auswirkung insofern nicht nur überhaupt eine Vorstufe, sondern auch einen positiven Beitrag für die Gewinnung des vollen Religionsgehaltes darstellt. In der vollen und ganzen Religion werden dann diese ihre getheilten Auswirkungen wieder als Formen der gleichzeitigen Individualisirung auftreten (172), als Formen verschiedener individueller Ausprägung der Einen wahren, vollendeten Religion, wiewohl dann, durch das hinzugetretene volle Bewusstsein dieser letzteren und durch die allverbindende Gemeinschaft dieses Bewusstseins, auf eine höhere Potenz erhoben. So war der griechische Olymp eine Vorstufe, gleichsam die »Morgensonne« des Christenthums (Weisse); zugleich aber sind die hellenischen Göttertypen in ihrer reinsten und höchsten Gestalt als Formen der Individualisirung des Allgemeingehalts der Religion, des Gehalts der *wahren* Religion, verwendbar. Aber dies Letztere gilt nicht minder auch von den so entgegengesetzten Typen mittelalterlicher Heiligkeit; und wenn die islamischen Völker Christen werden, werden sie auch ihrerseits der christlichen Kirche eine eigenthümliche neue Individualgestalt zuführen. Die in Göthes Gedicht »Die Geheimnisse« sich aussprechende Tendenz, die verschieden individualisirte Wahrheit in allen höheren Religionsarten der Menschengeschichte anzuerkennen, und Schleiermachers Ansicht von der Gleichberechtigung mehrerer monotheïstischer Religionen neben einander, rechtfertigen und modificiren sich hierdurch.

187.

Das nächste Stadium, nachdem jene Zertheilung in verschiedene ethnische Religionen im Princip überwunden, ist die Herausbildung der Forderung einer *allgemeinen*, für die ganze Menschheit bestimmten Religionsgemeinschaft, nothwendig gebunden an die Entstehung des Glaubens an Einen Gott Aller. Durch diesen Glauben ist in der Bildung der Gottesgemeinschaft jede Wahl ausgeschlossen in Bezug auf den Gott, mit welchem die Gemeinschaft einzugehen ist: überall muss daher mit diesem Glauben zugleich das Ideal einer religiösen Vereinigung aller Menschen entstehen. Auch hier gehen indess, normaler Entwickelung gemäss, die Entfaltungen verschiedener. den einzelnen Völkerindividuen besonders entsprechender *Seiten* des Einen Göttlichen voraus. Der Verkehr, die Allgemeinschaft, besteht dann in dem Streben, gegenseitig die Einseitigkeiten einander nachzuweisen und sie dadurch aufzuheben, die denselben Anhängenden von ihrer Einseitigkeit zu überzeugen und sie von besonderer Gemeinschaftsbildung, soweit sie die allgemeine ersetzen soll, zurückzubringen. Aber auch die allgemeine, in Wahrheit menschheitliche Religionsgemeinschaft, welche das wahrhaft und unbedingt Gemeinschaftstiftende auf diesem Gebiete unverkürzt und allseitig in sich trägt, wird in Folge jenes Entwickelungsgesetzes (186), nach welchem das Besondere vorauszugehen hat, zuerst noch die menschheitliche Religionsgemeinschaft oder Universalkirche sogleich und ausschliesslich in Einer bestimmten, besonderen Ausgestaltungsweise des Keims verwirklichen wollen. Daraus geht denn auch hier die Aufeinanderfolge und das Nebeneinander verschiedener Individualisirungen hervor, welche ebenso viele geschichtliche Güter enthalten, als in ihnen positive Theile, Ausstrahlungen, des Einen Lichtes verwirklicht sind; auch diese werden in der letzten, *vollen* Einheit potenzirt wieder hervortreten, wie sich auch in ihnen diese wahre, volle Einheit positiv vorbereitet. Das höchste Stadium dieser Vorbereitung ist die *humane Toleranz*, welche allenthalben manchfaltige Versuche, das Göttliche zu erfassen und auszudrücken, anerkennt, ehrt und gewähren

lässt, wo nur in Wahrheit ein auf Göttliches gerichteter Trieb waltet, und der Trieb nach Einheit Aller, im Gefühle schon vorhandener geschwisterlicher Bande, sich als universelle Menschenliebe offenbart (Lessings »Nathan«).

188.

Der Schluss dieser Entwickelung nun, die vollendete Universalkirche, scheint auch hiernach noch allein in der Vereinigung Aller auf Grund einer vollkommenen Religionserkenntniss, ja überhaupt in der Vereinigung unter gleichen Culturresultaten bestehen zu können, wenn anders in Wahrheit die gesammte Cultur an der Religion hängt, aus ihr fliesst, durch sie normirt und von ihr durchdrungen sein soll (184). So nahe liegt diese Folgerung, dass die entgegengesetzte, allein richtige, welche durch die Toleranz vorbereitet ist, selbst dann, wenn sie im Bewusstsein bereits gezogen war, in der Praxis immer leicht wieder verwischt wird. Es ist das Princip des *Katholicismus*, die kirchliche Allgemeinschaft auf die Basis gleicher *Resultate* der religiösen Cultur, ja der Cultur überhaupt, zu stellen: gleicher Bekenntnisse oder Lehren, gleicher Gebräuche, gleicher Verfassungsformen, gleicher Lebenssitte. In dieser Tendenz liegt es, Alles dies möglichst zu codificiren, und solchem festen Resultat gegenüber den Eintritt in die Gemeinschaft und das Verbleiben in ihr einfach vom *Gehorsam* abhängig zu machen. Nennen wir das entgegengesetzte Princip *protestantisch*, so verstehen wir unter der protestantischen Form der Universalkirche eben jene aus unsern ethischen Gesichtspuncten geforderte Gründung derselben nicht auf gemeinsame Resultate, sondern auf das gemeinsame *freie Wollen*, *Suchen*, *Erstreben* der Resultate (185). »Suchet, so werdet ihr finden«. »Selig sind, welche hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit«. An Stelle der blossen Toleranz tritt dann die Vereinigung des Verschiedenen zu productivem Wetteifer und Austausch, zu friedlicher Belehrung und gegenseitiger Fortbildung, zu gemeinsamer Arbeit. Das Trennende verschiedener gewonnener Resultate wird ausgeglichen

und überragt durch die lebendige Einheit in Einer Liebe, in Einem Gottsuchen, in Einem »*Trachten* nach dem Reiche Gottes«, und dadurch die Erreichung der Einheit in Resultaten, welche bei gegenseitiger Ausschliessung durch Verfestigung und Verfeindung aufgehalten wird, hier doppelt garantirt, in Frieden ermöglicht: während anderseits die berechtigte individuelle Verschiedenheit keine Gefahr läuft, verloren zu gehen, wie dies unter dem katholischen Princip unausbleiblich und geradezu intendirt ist. (Vgl. meine »Reden über Freimaurerei« 1859 und 1860; »Katholicismus und Freimaurerei« 1862 und 1865; »Der deutsche Protestantenverein« 1867.)

189.

Ist im Letzten der praktische Grund für den Vorzug solcher Vereinigungsweise in Betracht ihrer Arbeitsergebnisse ausgesprochen, so lag andrerseits schon im Begriffe der Gemeinschaft, welche sein *soll*, und deren umfassendste Verwirklichung in wirklicher gegenseitiger Mitarbeiterschaft als ein *Selbstzweck* hergestellt werden soll, sobald es irgend möglich ist, das Unrecht des Festhaltens an jener ersten, auf Gehorsam, Unterwerfung, also persönliche Vernichtigung eines Theils, unverhältnissmässige Hochstellung des andern Theils, gegründeten Vereinigungsweise (183). Dazu kommt die Unwahrheit, welche in jeder Unterwerfung unter Culturresultate liegt, so lange diese noch nicht verstanden, geschweige in ihrer Berechtigung eingesehen sind, also innerlich, mit Wahrhaftigkeit, nicht bejaht sein können; ferner die Abdämmung, Verstümmelung der zur Auswirkung bestimmten menschlichen Anlagen, welche folgt, wenn die Regung des individuellen Geistes zu eigner Entfaltung durch den Hinblick auf zuvorgegebene und gesetzlich auferlegte Resultate gehemmt ist. Denkt man zumal daran, dass die ächte Sittlichkeit das Gute nur will, *weil* es für gut empfunden oder erkannt ist, sowie an das Recht der Wissenschaft und der Kunst, unbedingt das Wahre nur zu wollen, *weil* es wahr, das Schöne, *weil* es schön ist: so zeigt sich solches »Weil« für die gemeinschaftliche Verwirklichung aller

höchsten Menschheitsziele unmöglich, wenn von vornherein die Gemeinschaft an Resultate gebunden wird, welche jenem reinen Streben, jenem vorurtheilsfreien Wollen des Göttlichen zuvorkommen und es dadurch verunreinigen. Auf alle Weise widerspricht so jenes katholische Gemeinschaftsleben — das der historisch wirkliche Protestantismus übrigens bis jetzt noch keineswegs völlig verlassen hat; er stellt vielmehr eine Halbheit, eine principlose Misch- und Uebergangserscheinung dar —, es widerspricht ebenso sehr, wie es dem Begriffe der wahren *Gemeinschaft* widerspricht, auch der Forderung der *Thätigkeit*, der *Erarbeitung* aller Lebensgüter seitens des Individuums durch Entfaltung seiner Anlagen, also durch freie, eigne Entwickelung. In dieser Entwickelung soll der Einzelne *gefördert* werden durch die Gemeinschaft, nicht gehemmt; nicht durch die Gemeinschaft genöthigt sein, jeden Tag aus ihr zu scheiden, an welchem seine Entwickelung ihm ein anderes Resultat gebracht hätte, als das von der Gemeinschaft anerkannte.

190.

Wenn es darauf ankommt, jener consequent protestantischen Universalkirche — der wahrhaft »katholischen«, d. h. allgemeinen — einen geschichtlichen Namen zu geben, so wird sie die *christliche* deshalb heissen dürfen, weil sie die dem Egoïsmus entgegengesetzte, suchende Hinwendung zum Göttlichen, Heiligen, Ewigen zum alleinigen gemeinschaftstiftenden Princip erhebt: worin wir jenes »Suchen« oder »Trachten«, jenes »Hungern und Dürsten« wiedererkennen, an welches Jesus von Nazareth die grössten Verheissungen knüpfte, — jene »Reinheit des Herzens« und »Armuth im Geiste« (oder »Bitten um den Geist«, sofern das griechische πτωχοὶ τῷ πνεύματι auf ein hebräisches דִּרְשֵׁי לָרוּחַ zurückzuführen ist, parallel dem »Bittet, so wird euch gegeben« und vergleichbar der platonischen πενία, die sich dem πόρος gesellte, um von ihm die Mutter des ἔρως zu werden), und damit zugleich die gegenseitige Liebe und selbstlose Förderung, endlich die Freiheit im Gegensatze zum Gesetzesthum, zur Knechtschaft, —

also in jeder Beziehung den Inhalt der christlichen Gotteskindschaft. Dieser *Inhalt* aber ist es, woran gelegen ist, nicht der historische Name. Darum könnte jene ideale Kirche der Menschheit wohl besser noch die *Kirche des heiligen Geistes* heissen. Ihre historisch unterrichteten Glieder würden nicht aufhören, das dankbare Andenken an die geschichtlichen Zusammenhänge zum Ausdruck zu bringen und wach zu erhalten. Ihre Cultusversammlungen würden von selbst an diese historischen Anknüpfungen gewiesen sein, um den Gehalt zur lebendigsten und erwecklichsten Anschauung zu bringen. Aber Alles dies ist darum nicht zum Wesen der gemeinschaftbildenden Grundlage selbst zu schlagen; es gehört vielmehr gar sehr zu den Dingen, die aus freier Entwickelung des Gemeinschaftslebens auf jener allgemeinen Basis als immer neu erzeugte, niemals gesetzlich fixirte Ergebnisse hervorwachsen sollen.

191.

Die hier allein festzuhaltende Basis der Gemeinschaftsbildung nannten wir das Erstreben der Menschheitsgüter in gesellender Liebe (185). Darin ist die Grundlage der weitest möglichen menschlichen Gemeinschaft gegeben; denn das Geringste, was zur Gemeinschaft gefordert werden kann, das Minimum, ohne welches eine Gemeinschaft absolut unmöglich wäre, ist dies, dass man überhaupt Gemeinschaft *wolle*, dass man überhaupt ein verknüpfendes Band und gemeinsame Ziele, wo sie sich finden, anzuerkennen und praktisch wahr zu machen wünscht. Ist aber schon durch dieses weiteste Band eine Gemeinschaft *möglich*, so *soll* sie auch gestiftet, in aller Weise realisirt werden; denn jedes mögliche (denkbare) Gut, welches in die Gesammtvorstellung des allgemeinen Wohldaseins eingeht, ist ein seinsollendes Gut. Die weiteste der der Menschheit aufgegebenen Gemeinschaften wird hiernach zu ihren Gliedern Alle rechnen müssen, welche ihre Glieder sein *wollen*, und sie wird nur nothgedrungen Diejenigen ausschliessen, welche sich selbst durch Nichtwollen solcher Gemeinschaft von ihr ausschliessen. Von sich aus, durch eignes Vorgehen, wird

sie also Niemand ausschliessen; sie wird vielmehr, soviel an ihr ist, Jedermann als ihr zugehörig betrachten. Ja, sie wird nothwendig auch Jeden, der die Fähigkeit zu jenem Gemeinschaftswillen besitzt, also jedes menschliche Wesen, zu einem bewusst und wollend der Allgemeinschaft sich einfügenden Gliede heranzubilden haben; denn in ihrem Streben für die Realisirung alles Guten liegt nothwendig auch die Aufgabe, jenes Gut der menschheitlichen Allgemeinheit in möglichster Vollkommenheit herzustellen. Mit Einem Worte: in den Augen dieser Gemeinschaft selbst und rücksichtlich ihrer Wirksamkeit sind alle Menschen ohne Ausnahme ihre Glieder, nämlich die Einen als bereits selbst Wollende, die Andern als zu solchem Willen Heranzubildende. Unter Letzteren hat gegenwärtige Idealzeichnung, welche kein dem Guten widerstrebendes Wollen kennt, nur die noch unmündige, neu heranwachsende Generation zu verstehen. — Aber ist nicht jenes Geringste, das zur Gliedschaft in der weitesten Gemeinde befähigt, das blosse *Wollen* solcher Gemeinschaft, allzu wenig, um hier noch von Kirche, von Religionsgemeinschaft zu reden? Haben wir nicht hierzu gefordert, dass jener Gemeinschaftswille verbunden sei mit einem Streben nach den universalen Gütern der Menschheit, und haben nur eben auf diese *Universalität* des Strebens den religiösen Charakter desselben begründet? Ist denn diese Universalität schon da, wo nur die gesellende Liebe überhaupt ist? In der That, wir behaupten dies. Es ist ja nicht die Rede davon, dass Jeder Alles solle erarbeiten wollen; die Universalität ist nur als in der *Gesinnung* liegend hier verstanden: sie zeigt sich auch im Gönnen, im Anerkennen, im Lieben des fremder Arbeit Zugetheilten, überhaupt in einem Willen, der seine Arbeit als Beitrag zum Universellen will, mehr oder weniger bewusst sie als solchen Beitrag in liebender Hingabe empfindet. Jene gesellende Liebe nun ist das principielle Gegentheil des Isolirtriebes, also des Egoismus, mithin im Keime in der That jener *schöpferische Universalwille*, welcher das Einwohnen Gottes im Menschen bedeutet, und dessen sämmtliche denkbare Ziele, wie wir gesehen haben, in dem Einen Begriffe der Religion keimartig zusammengefasst sind (184). Die ge-

sellende Liebe ist daher ihrer Substanz nach, sowohl rücksichtlich der Allgemeinheit der in ihr vorgezeichneten Strebziele, wie rücksichtlich ihrer unselbstischen Motivirung, schon an sich *Lebensgemeinschaft mit Gott, Religion*, selbst wo sie noch mit Bewusstseinsresultaten verbunden wäre, welche — in menschlicher Schwäche und Irrthumsfähigkeit — mit dieser ihrer wahren Bedeutung in Widerspruch stehen, vielleicht sogar theoretisch ihr den religiösen Charakter absprechen und überhaupt sich theoretisch gegen die Religion kehren.

»Was ist heilig? Das ists, was viele Seelen zusammen
Bindet; bänd' es auch nur leicht, wie die Binse den Kranz.
Was ist das Heiligste? Das, was heut und ewig die Geister,
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.«

Das *specifisch* Religiöse, d. h. die Gewinnung der Gotteserkenntniss, der andächtige Genuss im inneren Gottschauen, die äussere Selbstdarstellung dieser inneren Beziehungen zur Gottheit im Cultus, bildet allerdings nur einen *Theil* der Gegenstände, zu deren gemeinsamer Erstrebung und Darstellung die Glieder jener universellen Gemeinschaft verbunden sind.

192.

Innerlich folgt aus jenem allverknüpfenden Bande das lebendige Gefühl geschwisterlicher Zusammengehörigkeit und die Ueberzeugung des Berufes zu gemeinschaftlicher Arbeit Aller für Alle: sie sind und fühlen sich, Jeder auf seine Weise, Eines in Gott, im heiligen Geiste, in der Liebe, und erkennen sich für berufen zu gegenseitiger Förderung im Erarbeiten der Güter, welche aus diesem Keime hervorwachsen sollen. Zu diesen Gütern gehört aber die *äusserliche* Darstellung und Bethätigung der Gemeinschaft (182). Es ist also zu fordern, dass auf Grund jenes gemeinsamen Gefühls, Bewusstseins und Triebes sich eine *Organisation* bilde, durch welche einerseits jenes Innerliche zur *Selbstdarstellung*, zur gegenseitigen Mittheilung und lebensvollen Objectivirung, damit erst zur vollen Wirklichkeit gelangt, andrerseits die in solcher Gemeinschaft gewollte *gemeinsame Arbeit* sich in der Weise, in der Ordnung und

Vertheilung vollzieht, in welcher ausser jener Selbstdarstellung zugleich die Gewinnung der übrigen erstrebten Güter, sowohl in ihrer Allgemeinheit, als in ihrer Individualisirung, und in der geforderten Freiheit der Entwickelung (189), am meisten gewährleistet ist. Hiernach ist die Universalkirche nicht bloss innerliches Reich Gottes auf Erden (»unsichtbare« Kirche), sondern eine organisirte Gesellschaft, ein Verein, der seine Statuten, seine Gesetze, seine *Verfassung* hat, sowie seine die Selbstdarstellung der Gemeinschaft bezweckenden *Zusammenkünfte* an bestimmten Orten zu bestimmten darstellenden Handlungen (»sichtbare« Kirche). Nach dieser gesammten Aussenseite aber fiel uns der ideale Begriff der Kirche mit dem des *Staats* zusammen (183).

193.

Es wäre nun ein Widerspruch gegen die von der Verfassung zu gewährleistende Freiheit, ein Widerspruch ferner dagegen, dass diese Verfassung selbst zu den Gütern gehört, welche der freien Entwickelung aufgegeben sind, wenn diese Verfassung den Gliedern der Gemeinschaft wider ihren Willen aufgedrängt, aufgezwungen würde. In normaler Weise ist also die erste Verfassungsfrage, nämlich die, wer die Verfassung selbst giebt, die Gesetze schafft, abschafft, verbessert, im Allgemeinen nur dahin zu beantworten, dass die *Gemeinde*, d. h. die Gesammtheit der die Gemeinschaft mit bewusstem Willen bildenden Glieder, dieser Factor ist. Auch die ideale Menschheit aber vereinigt in sich nach unsern Voraussetzungen nicht nur die Unterschiede der Geschlechter und Lebensalter, sondern auch die der geistigen Productivität und Unproductivität in allen ihren Graden, sowie die durch das Nebeneinander verschiedner Individualitäten gegebene Verschiedenheit der Fähigkeiten für verschiedene Gegenstände des Wirkens und Aneignens. Es ist also gefordert, dass die zur Gesetzgebung fähigen und überhaupt zur öffentlichen Thätigkeit berufenen Gemeindeglieder sich ausscheiden. Bei normaler sittlicher Gesinnung kann diese Ausscheidung auch bei vollster Freiwilligkeit nicht anders ausfallen, denn so, dass nur *reife Männer*,

welche zum bewussten und thateifrigen Interesse am öffentlichen Leben gelangt sind und die von einseitig idealistischer Phantasie und Abstraction beherrschte Jugend hinter sich haben, zur Mitwirkung zusammentreten. Die Frauen finden ihren Beruf, wie wir weiter unten zeigen werden, in andern Sphären. Von jenen Männern aber wird sodann, um das Schwankende und Unsichere durch positive Satzung zu befestigen, ein die untere Grenze bezeichnendes Lebensjahr (wohl das dreissigste) gesetzlich fixirt werden, vor welchem jede Art von Mitwirken in der Ordnung öffentlicher Angelegenheiten auch dem Manne noch versagt sein soll.

194.

Die öffentliche Thätigkeit der auf solche Weise sich zunächst Ausscheidenden kann jedoch nur die sein, eine weitere Ausscheidung durch *Wahl* zu vollziehen, nachdem fürs erste Mal von ihnen selbst die Anzahl der zu wählenden Vertreter, die Dauer ihres Amts und der Wahlmodus festgesetzt worden. Dieser Wahl liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass die Männer, welche sich in den öffentlichen Interessen als Sachverständige und besonders Wirkungsfähige hervorgethan haben, von jedem gereiften Manne ohne Unterschied, der überhaupt genug innere Betheiligung hat, um sich auch an der Wahl äusserlich zu betheiligen, herauserkannt werden können. Diese Voraussetzung trifft aber nur zu, wenn der Umkreis des Bezirks, in welchem und aus welchem gewählt werden soll, eng genug ist. Darum ist in diesem Sinne als Urwahlbezirk allein angemessen eine eng begrenzte locale Gemeinde, deren Umfang nach der Möglichkeit der Uebersicht ihrer Kräfte, nach der Möglichkeit des Vorhandenseins geeigneter Kräfte zur Leitung des Gemeinwesens, und nach der Ausführbarkeit von Versammlungen zu bemessen ist: so dass ebensowohl grössere Orte in mehrere Gemeinden dieser engsten Art (*Sprengel*) zerfallen, als auch mehrere Orte in Einen Sprengel vereinigt werden können. Auch die Bestimmung hierüber hängt zunächst, mindestens provisorisch, von den Beschlüssen der Urversammlungen ab, welche von selbst an das örtliche Zusammenwohnen

gebunden sind. Die aus jener ursprünglichsten Wahl Hervorgehenden bilden den *Gemeinderath*, dessen Befugnisse sich lediglich auf die gemeinsamen Angelegenheiten jener engsten Gemeinde als solcher erstrecken, aus deren Schoosse und von deren Gliedern er gewählt ist.

195.

Es gilt aber die Einfügung der Einzelgemeinde in den Gesammtorganismus, die Darstellung dieses Gesammtorganismus und die Mitwirkung in demselben. Die localen Gemeinderäthe sind selbständige gesetzgeberische und beschliessende Factoren nur so weit, als es sich darum handelt, die Interessen der menschlichen Cultur für die Gemeinde des einzelnen Sprengels zu specialisiren, aber nicht mehr, sobald die Verwirklichung dieser Interessen auf irgend eine Weise zugleich durch den Willen einer andern Gemeinde, durch ihr Leiden oder Mitwirken, bedingt ist. Schon zu dieser Abgrenzung der Competenzen nach oben hin, sowie zu allseitiger Bestimmung der Pflichten für die weitere Gesammtheit, welche der localen Gemeinde zufallen, bedarf es *höherer*, der Localvertretung übergeordneter *gesetzgebender* und über die Thaten der Gemeinschaft *beschlussfassender Corporationen*, und überdies bedarf es im engsten wie in den weiteren Kreisen *ausführender Organe*, welche durch die zuständige Corporation in ihre Aemter zu berufen sind. Nach Massgabe als es engerer, localer Verbände für engere gemeinsame Interessen bedarf, sind Corporationen dieser Art für *Bezirke*, für *Kreise*, für *Provinzen* zu bilden, jedesfalls aber für die im Allgemeinen durch Sprachunterschied sich trennenden *Nationen*. Den vollen Abschluss ihrer Verwirklichung erreicht aber die menschheitliche Universalgemeinschaft erst dann, wenn sie nicht bloss im Innern durch Mitgefühl und Liebe, und nicht bloss durch Austausch materieller Güter und geistiger Producte, durch Handel, Wissenschaft, Kunst und Religion, sondern auch durch äussere Organisation über die nationellen Schranken hinübergreift. Ueber den nationalen Vertretungen und Organen wird sich dann eine höchste Spitze des Gebäudes in Gestalt einer Uni-

versalvertretung und Universalregirung erheben, welcher das schlechthin allgemeine, internationale Menschheitsinteresse, also vor Allem die Entscheidung über Fragen des gegenseitigen Verhältnisses der Nationen *(Völkerrecht)*, anvertraut ist.

196.

Die Bezirkscollegien, beziehentlich sogleich die des Kreises oder der Provinz, bilden sich, nachdem eine Urversammlung der Gemeinderäthe sich über die Anzahl der Deputirten nach Massgabe der Bevölkerungsziffer und über ihre Amtsdauer vereinigt hat, durch active Wahl der zugehörigen Gemeinderäthe aus dem Schoosse der männlichen Bewohnerschaft des Bezirks oder Kreises oder der Provinz, und in entsprechender Weise wählen, wo diese Theile nicht zusammenfallen, z. B. die Kreiscollegien aus den Männern der Provinz den der Provinz vorstehenden Regirungskörper, sodann die Provinzialcollegien aus den Männern der Nation den Nationalrath, die Nationalräthe den Generalrath. Die als Einsichtigste und für die Interessen des Gemeinwesens Verpflichtete von vornherein ausgeschieden waren, müssen auch als Diejenigen gelten, welche zur Auswahl der je höheren Corporationen die meiste Einsicht, den grössten Umblick, und in Folge ihrer Verpflichtung auch die amtliche Thätigkeit mitbringen, durch welche die vollständigste Kunde über die vorhandenen Kräfte und ihre Befähigung eingezogen werden kann. Die *allgemeine directe Wahl* ist für die der localen Gemeindevertretung übergeordneten Corporationen principiell zu verwerfen; denn sie verlangt ein Wählen ohne hinreichende Ueberschau über die vorhandenen Kräfte und ohne eigentliches Kennen des Gewählten. — Die gesetzgebende und beschliessende Thätigkeit jeder Corporation, ihre Competenz, ist nach unten hin überall begrenzt durch den Zweck der Gemeinschaft, nur die Einheit im *freien Streben* nach den Culturzielen, nicht auf Grund fixirter Resultate, darzustellen. Jede Vertretung einer Gemeinschaft hat also in ihrem Umkreise die Freiheit jenes Strebens zu bewahren und nur die *gemeinsamen* Aeusserungen desselben zu

bestimmen, aber auch diese niemals dem Flusse möglicher Veränderung zu entnehmen; gar nicht unterstehen ihr dagegen diejenigen Aeusserungen, welche nur die des Einzelnen als solchen oder die einer engeren Gemeinschaft sein sollen, sobald nicht durch dieselben jene gemeinsamen Aeusserungen gekreuzt werden. Was also z. B. die Zusammenkünfte anlangt, welche innerhalb jeder Localgemeinde zur Selbstdarstellung des religiösen Innern und der Gemeinschaft in demselben bestimmt sind (192), so giebt es für dieselben keine normirenden Bekenntnisse, noch fixirte Rituale: der locale Gemeinderath beruft die für solche Darstellung nöthigen Organe und ordnet überhaupt das für solches gemeinsame Handeln Erforderliche nach jedesmaligem Ermessen seiner Majorität. So wird das gemeinsame Handeln in jedem Zeitmoment ein Spiegel des zur Zeit erreichten Stadiums der Culturentwickelung sein.

197.

Zusammenkünfte der Gemeindeglieder zur Förderung ihres gemeinsamen Lebens und ihres inneren Antheils an den Gütern der Gemeinschaft kennt man bisher, abgesehen von besonderen Vereinen, eigentlich nur zur Pflege des religiösen Lebenskeims und seiner specifisch auf das Göttliche als solches bezogenen Auswirkung (Cultusversammlungen, Gottesdienste, religiöse Feiern in der *Kirche* im engsten Sinne dieses Worts). Da aber das Gemeinschaftsleben in der weitesten Gestalt, die wir hier an die Stelle zugleich der religiösen und der politischen Gemeinschaft setzen, die *universelle* Vereinigung zur Erarbeitung der menschlichen Culturziele darstellt (184), in dem Sinne, dass von diesen Zielen keines ausgeschlossen ist: so bedarf es ausser jener Pflege des religiösen Centrums auch einer entsprechenden Pflege der Ausstrahlungen desselben nach der Peripherie, d. h. der gemeinsamen auf die *Werke* der Cultur gerichteten Arbeiten. Es wird also in ähnlichen Zusammenkünften, wie jene specifisch religiösen sind, nur unter angemessener Veränderung der Form, die Berathung, Belehrung, Aussprache, Kenntnissnahme und Anschauung sich auf

alle Culturwerke beziehen: auf Wissenschaft, Kunst, allseitige Lebenspraxis, auch auf die materiellen Interessen. Die gleiche Universalität der hier gezeichneten weitesten Gemeinschaft hat sodann die noch wichtigere Folge für die Bedeutung ihrer Regirungskörper und ausführenden Organe: dieselben haben sich nämlich innerhalb des Umkreises ihrer jedesmaligen Competenz auf *alle* Menschheitsgüter ohne Ausnahme zu beziehen, soweit dieselben zum Objecte des Interesses der Gemeinschaft werden können. Entsprechend der hier geforderten Einheit von Kirche und Staat (183), giebt es also hier nur *eine* Art von Regirungskörpern und Organen des Gemeinwesens, deren Wahl demnach unter dem Gesichtspuncte dieser ihrer universellen Bestimmung stattzufinden hat.

198.

Staat nannten wir die organisirte und nach Aussen handelnde, *Kirche* die innerlich begründete und in den Seelen ihrer Glieder als Gottesreich empfundene universelle Culturgemeinschaft. Der innerliche Geistes- und Gemüthsgehalt der Staatsglieder macht den Staat zur Kirche, und giesst seinen Handlungen jenen höheren Gehalt und jene tiefere Bedeutung ein, durch welche auch auf diesem Gebiete jene ideale Verschmelzung der idealen Geistesgüter mit den socialen und sinnlichen vollzogen wird, welche die »Poesie des Lebens« genannt werden konnte (181). Durch dieses Ineinander des Kirchlichen und Staatlichen ist aber nicht ausgeschlossen, dass in gewissen öffentlichen Handlungen und Einrichtungen die eine, in anderen die andere Seite zu besonderem, besonders gesteigertem und gepflegtem Ausdrucke kommt. Hier ist der Ort, des Unterschieds zu gedenken zwischen *Feiertag* und *Werktag*, ein Unterschied, welchen auch das idealste menschliche Leben nicht verwischen soll. Wie im individuellen, so sollen auch im Gemeinschaftsleben äusserliche Thätigkeit und Pflege des innerlichen, geistigen und Gemüthslebens, Arbeit und Beschaulichkeit, periodisch wechseln: was nicht geschehen kann ohne gesetzliche Fixirung von Tagen der Weihe, welche,

durch allgemeines Aussetzen der die beschauliche Stimmung und die stille Pflege der Güter innigen Gemüthslebens in Kirche, Haus und freier Natur störenden Thätigkeiten, für Alles, was dieses Innenleben und Zusichselbstkommen fördert, freien Raum schaffen. — Eine verfassungsmässige *Trennung* von Staat und Kirche ist nur nöthig, so lange die Kirche Bekenntnisskirche ist, also die freie Weiterentwickelung eindämmt, welche die universelle Culturgemeinschaft offen zu halten hat. Besonders drängt sich dann die Nothwendigkeit der Trennung in dem Falle auf, wenn mehrere Bekenntniskirchen neben einander stehen, deren Glieder doch Ein Staat, Eine politische Gemeinde, umfassen kann und soll. Der Staat, die *allgemeine* Culturgemeinschaft, auf localer und nationaler Grundlage erbaut, *alle* vorhandenen Bewohner seiner einzelnen Bezirke ohne Unterschied zu freiem Bearbeiten der Culturziele verbindend, hat zu der einen Religion und Confession gerade so wenig und so viel intime Beziehungen als zu der andern; er vereinigt die das Heil und die Wahrheit Suchenden *alle, so wie sie sind*, zu Staatsbürgern in gleichen Rechten, und hat ihnen demnach nicht vorzuschreiben, worin sie die Wahrheit und ihr Heil erblicken sollen. Der Staat ist als solcher nicht Theolog, ebenso wie er nicht Philolog, nicht Physiker, nicht Künstler ist. Sobald aber jene freie, universelle Kirche existirt, fällt sie von selbst mit dem Staate, die kirchliche Localgemeinde mit der politischen, die Nationalkirche mit dem Nationalstaate in Eins zusammen, und die allgemeinen Organe der Regirung sind dann zugleich die der kirchlichen. Dabei hat die Ausführung der Verfassungsbestimmungen, die wir oben zeichneten, allerdings ins Auge zu fassen, dass die so sehr manchfaltigen Interessen der Culturgemeinschaft in den Corporationen und Behörden je ihre sachverständigen Vertreter finden, sowohl Berather, als Vollstrecker. Dies gilt aber von den Angelegenheiten der Religion nicht *mehr*, als von denen der Wissenschaft, der Kunst, der Schule, und von allen Specialitäten des Gemeindelebens; umgekehrt gilt auch von Angelegenheiten der Religion nicht *minder* als von den andern, dass sie, sofern in ihrem Interesse Handlungen der organisirten Gemein-

schaft nöthig werden, *staatliche* sind. Die gesetzgebenden Körper sind zu ermächtigen, in allen Fällen in angemessener Weise Sachverständige heranzuziehen, ebenso, wie die ausübenden Organe nach den verschiedenen vorkommenden Gegenständen sich vertheilen sollen *(Beamte)*.

199.

Da ein jedes menschliche Individuum für die Gemeinschaft angelegt, also zur Mitverwirklichung derselben verpflichtet ist, sind auch die Unmündigen, die Frauen, überhaupt die zur thätigen Mitwirkung an den öffentlichen Angelegenheiten gesetzlich nicht Berechtigten, sowie die solcher Mitwirkung freiwillig sich Entziehenden, — sie alle sind dennoch *Glieder* aller der Gemeinschaften, in deren Bereiche sie in Folge ihres Wohnortes leben; d. h. sie sind durch die Gemeinschaft entweder zu öffentlich thätigen Gliedern derselben heranzubilden, oder für die Stelle, die sie sonst im Organismus einzunehmen haben, zu erziehen, und sie sind, obwohl nicht unter den Regirenden, doch auf alle Fälle unter den *regirten* Gemeindegliedern: *die Gemeindeangehörigkeit ist obligatorisch.* Dies ist übrigens schon darum ethisch wie physisch unvermeidlich, weil die Früchte der Gemeinsamkeit, welche dem öffentlichen Aussenleben angehören, von jedem Bewohner des Orts in gleicher Weise genossen werden. Diesem Rechte der Gemeinde, der Nation, der Menschheit, an jeden Einzelnen stehen aber andrerseits bestimmte Forderungen oder Ansprüche des Individuums an die Gemeinschaft entgegen: daraus ergeben sich die specifisch gesellschaftlichen Güter des Individuums als solchen. Wir bezeichnen dieselben im Allgemeinen durch die Begriffe der *Freiheit* und der *Ehre*.

200.

Das Individuum fordert *Freiheit* von den Regirenden, d. h. vor Allem Fernhaltung der Gesetzgebung und Verwaltung von allen Dingen, deren verschiedene mögliche Entscheidungen

durch den freien Willen des Individuums für die Zwecke der Gemeinschaft als solcher, entweder völlig gleichwerthig, oder doch so wenig im Werthe different sind, dass das Freiheitsgefühl der Einzelnen als ein höheres Gut erscheinen muss als die etwaige Steigerung eines Gemeindezweckes; damit aber zugleich liegt in der Freiheitsforderung der Anspruch an die Gesetzgebung, von dem so gewonnenen Spielraume des individuellen Willens jedes Eingreifen eines fremden Willens fernzuhalten; endlich liegt darin die Forderung, Eingriffe in die Freiwilligkeit auch der unbedingt für die Gemeinschaft und von ihr geforderten Handlungen abzuwehren, sobald solche Eingriffe nicht von den dazu geordneten Organen, sondern von anderer Seite geschehen wollten. Die Forderung der *Ehre* bezieht sich dagegen auf die bestimmte Eigenheit und Stellung in der Reihe der Wesen nach Begabung und Leistung, und verlangt vom Gemeinwesen die Bürgschaft, dass seine Forderungen dieser Stellung des Individuums nicht entgegenlaufen, und dass durch, Gesetze und Ordnungen jede wesentlichere Beeinträchtigung in dieser Beziehung, auch der Individuen gegen einander, verhindert ist, soweit überhaupt äussere Verhinderung denkbar. Entsprechend der idealen Haltung dieses Abschnitts, denken wir hier noch nicht an sündhafte, schlechten Willen voraussetzende Verletzungen; auch dem guten Willen ergeben sich hier vielfach die rechten Normen nicht von selbst: er bedarf der Vereinbarung, der Festsetzung seiner Rechte und Pflichten durch die Gemeinschaft; und die Gemeinschaft wird vielfach Anlass haben, von sich aus, durch Anstellung, Arbeitanweisung, öffentliche Besoldung, dem Einzelnen zu seiner Ehre zu verhelfen. Den näheren Inhalt nun gewinnen diese Formen oder Gefässe der Freiheit und Ehre durch die Berechtigung des Individuums auf bestimmte Güter, von welchen wir zuerst die Güter der *Natur* betrachten, deren gesellschaftlich normirte Benutzung wir unter dem Begriffe des *Eigenthums* denken. Nur in Bezug auf Gegenstände der *Natur*, unpersönliche Wesen, kann von Eigenthum die Rede sein, wobei allerdings die *verarbeiteten* Naturdinge mit eingeschlossen sind. Nur uneigentlich wird daher von *geistigem* Eigenthum ge-

sprochen: bei den dasselbe betreffenden Rechtsfragen handelt es sich immer um eine Benutzung von *Sachen*, z. B. Manuscripten, Bildern, oder um den Schutz von Verträgen oder Privilegien, welche nur im bildlichen Sinne ein Eigenthum betreffen.

201.

Das Eigenthum wurzelt zunächst im Allgemeinen in der Aufgabe, im Sinne unseres Wohlprincips alle Möglichkeiten zu verwirklichen, also auch diejenigen, welche durch die unpersönlichen Naturdinge und Wesen in ihrer ganzen Manchfaltigkeit dargeboten sind. Von Grund aus entsteht also das Eigenthum nicht erst, wie oft gelehrt wird, durch *Arbeit*, sondern durch die *Aufgabe* der Bearbeitung. Ehe ein Stück Land urbar gemacht werden darf, muss es Eigenthum Derer sein, welche es urbar machen sollen. Aus dieser Grundlage ergiebt sich aber nicht bloss ein *Recht* auf Eigenthum, nach unserem eingeschränkten Rechtsbegriffe (55 ff.), sondern die *Pflicht* der Aneignung des Naturgegebenen, nach Massgabe als jene Aufgabe der Bearbeitung besteht. Diese Pflicht nun hat zunächst jeder Einzelne in Bezug auf die ihm erreichbaren Naturgaben, so lange nicht aus anderer Quelle eine Einschränkung folgt. Ein gänzlich einsamer Entdecker einer unbewohnten und bis dahin unbesessenen Insel, auch ohne alle aus der Heimath ihm anhängenden Gemeinschaftsbande gedacht, würde alle ihm erreichbaren Naturgüter der Insel als Eigenthum ansehen dürfen und sollen, d. h. er würde in Bezug auf sie alle dem Gebote nachzukommen haben, die Allmöglichkeit des Wohldaseins zu verwirklichen, und, weil ein anderes Wesen nicht vorhanden, für welches er diese Aufgabe zu lösen hätte, würde er sie nur *für sich selbst* zu lösen haben. Zur Einschränkung tritt erst ein Anlass auf, sobald die Einsamkeit aufhört. Ein zweites Wesen, welchem das gleiche Aneignungsgebiet offen stünde, brächte von sich aus die gleiche Aufgabe mit, wie das erste. Beiden gehört Alles, Beiden gehört die gesammte erreichbare Natur, aber Jedem unter der Einschränkung, dass sie *auch dem Andern* gehört. Es ist nur ein anderer

Ausdruck hierfür, wenn wir sagen: die erreichbaren Naturgaben gehören von Grund aus der *Gesammtheit* Aller, welchen sie erreichbar sind. Die Folge hiervon aber ist die, dass jeder Einzelne, der einen Andern im gleichen Naturbereiche in dieser Beziehung berechtigt weiss, zunächst an *jeder* Besitzergreifung sittlicher Weise gehindert ist. Niemand darf sich aneignen, was Allen gehört. Es wird vielmehr nothwendig zur Aufgabe der *Gemeinschaft*, welche jene Einzelnen, als zur Gemeinschaftsbildung fähige Wesen, in gesellender selbstloser Liebe zu bilden haben, — nach sittlichen Normen das Eigenthum Aller der Bearbeitung und dem Wohle der Einzelnen zugänglich zu machen. Im letzten Grunde ist also allein die Gemeinschaft Eigenthümerin ihres Naturbereichs — die Menschheit Eigenthümerin der Erde —, und der Einzelne, sowie auch die je engere Gemeinschaft, ist nur *Lehnsträger*.

202.

Dieser dem Communismus anscheinend günstige Satz wird sich uns in seinen Anwendungen, wie sie aus unseren ethischen Grundsätzen fliessen, sehr bald als ein Heilmittel gegen communistische Ideen erweisen: wie ja schon die Folgerung, dass die Gemeinsamkeit des Eigenthums nicht zu allgemeinem Zugreifen, sondern zu allgemeiner Enthaltung und allgemeinem Abwarten führt, dem Communismus wenig ähnlich sieht. Dagegen zeigt sich die Ansicht von der Gemeinsamkeit des Eigenthums nach vielen Seiten als so selbstverständlich und unvermeidlich, dass wir sie den gewöhnlichsten und unanfechtbarsten Einrichtungen zu Grunde gelegt finden. Naturgegenstände z. B., welche ihrer allgemeinen Verbreitung und Unerschöpflichkeit wegen eine unabgegrenzte gleichzeitige Benutzung durch Alle gestatten, deren Benutzung zum Theil sogar ohne freien Willen durch Naturnothwendigkeit erfolgt, wie die allgemeinen natürlichen Daseinsbedingungen des Lichts, der Luft, des Wassers, des Erdbodens, soweit er für den Aufenthalt und die Fortbewegung unentbehrlich ist, sehen wir überall von der Specialisirung des Eigenthums gerade so weit

ausgeschlossen, als die hier angeführten Gründe der Gemeinsamkeit solchen Eigenthums reichen. Diese Gründe können sich unter Umständen noch über die zuerst ins Auge springenden Beispiele hinauserstrecken, also dazu veranlassen, auch minder unentbehrliche und minder unerschöpfliche Naturgaben dem freien Gebrauch nicht zu entnehmen, namentlich im Falle gerade sehr grosser Entbehrlichkeit, wie bei Waldbeeren, Feldblumen u. dgl. Andrerseits verengt sich das Gebiet des Ungetheilten sofort, sogar in Bezug auf jene verbreitetsten und unentbehrlichsten Naturgaben, wo eine Rücksicht des Einzelnen auf Andre motivirt ist; z. B. bei der möglichen Verbauung von Luft und Licht, bei Wassermangel, gegenüber dem Verderben von Luft und Wasser durch Gewerbe u. dgl. mehr. Wir sehen hier, wie die Gemeinsamkeit der Naturgaben als die selbstverständliche Voraussetzung gilt und die Einschränkung nur durch besondre Umstände bedingt wird. Aber auch diese Umstände führen doch nur insofern zur Einschränkung, zur Abgrenzung eines Privateigenthums, als ein *gesellschaftliches* Interesse diese Abgrenzung gebietet, nämlich das Interesse am friedlichen Zusammenleben in gesellender Liebe und am *allgemeinen* Wohl. — Wie wollte man auch unter Anderem ohne jene Voraussetzung zu einer logischen Deduction des Rechtes der Expropriation gelangen? Wenn die private Occupation die Grundlage des Eigenthumsrechts bildete, so müsste an diesem Felsen die brandende Woge des gesellschaftlichen Interesses wirkungslos zerstieben.

203.

Der die Natur sich aneignende persönliche Geist macht sie sich zum Eigenthum, indem er ihre Gaben entweder als leiblichen Organismus sich anbildet, als Nahrung verzehrt, oder zu werkzeuglichem Gebrauche aufbewahrt, beziehentlich nach geschehener zweckmässiger Umbildung, oder, sofern es sich um lebende Wesen handelt, aus der niedern, zur geistigen Persönlichkeit noch nicht gelangten Lebewelt, nutzend sie sich zugesellt, sich heranzieht, lebend oder todt sich dienstbar

macht. Der erste Gesichtspunct nun, aus welchem dies Alles zu geschehen hat, ist der der *gesunden Existenz* in der Form, welche das irdisch-menschliche Dasein bestimmt. Die Erhaltung von Leben und Gesundheit in diesem Sinne ist ebenso sehr, wie Pflicht des Einzelnen für sich selbst, auch Pflicht der Gesammtheit für ihre Glieder, durch deren Bestehen sie selbst besteht. Aber das *sittliche* Dasein des Einzelnen, welches allein sein soll, besteht in der Entfaltung seines eigenen Willens zur Selbstthätigkeit für die gebotenen Ziele. Die Gesammtheit darf sich demnach um den Einzelnen nicht in der Weise sorgen, dass sie ihm die eigne Thätigkeit abnimmt. Rücksichtlich der gesunden Existenz geht ihre Verpflichtung also nur dahin, die Möglichkeit selbstthätiger Verarbeitung der Naturmittel zum Zwecke gesunder Existenz zu gewährleisten, also vor Allem die Hindernisse solcher Verarbeitung zu beseitigen, und die Kraft der Gesammtheit einzusetzen, wo Einzelkräfte zur Erschliessung eines Naturgebiets nicht ausreichen. In solcher Weise wird durch die gesunde Existenz im Gebiete des Eigenthums der *Freiheitsforderung* genügt (200). Hierzu kommt nun, in Folge des Anspruchs auf *Ehre*, der zweite Gesichtspunct normaler Vertheilung des Eigenthums: der der *würdigen, angemessenen Existenz*. Wie wir die durchgängige Verschiedenheit der Persönlichkeiten fordern, sowohl im ebenbürtigen Nebeneinander, als in der aufsteigenden Reihe zwischen der unpersönlichen Natur einerseits, dem absoluten Geiste anderseits, sowie, hiermit im Zusammenhange, in der immer weiteres Gebiet umfassenden und beherrschenden Stellung: so müssen wir auch die entsprechende Verschiedenheit der Naturgüter oder des Eigenthums als ideale Forderung aufstellen, nach dem Gesichtspuncte, dass Jeder Das und soviel besitzen solle, was und wieviel er in Folge seiner eigenthümlichen Stellung im Weltganzen und in engeren und weiteren Gemeinschaftskreisen sittlich zu verwerthen, dem Ganzen einzufügen, zur Darstellung zu bringen, im Interesse der Gesammtheit nutzbar zu machen, besser als Andre befähigt ist. Das Gegentheil drängt sich Jedem als verwerflich auf in sinn- und geschmacklos verwendetem oder durch Nutzlosigkeit deplacirtem

Reichthume, oder in der materiellen Armuth des Talents, wo dessen Entfaltung und Selbstdarstellung freieren Spielraum und grössere Mittel fordert. So folgt aus dem Gemeinschaftsinteresse, selbst auf der Basis der ursprünglichen Gemeinsamkeit des Eigenthums, keineswegs die Gleichheit, sondern die Verschiedenheit desselben als der normale Zustand. Die Gleichheit ist ein falsches Ideal, ein verkehrtes Strebziel, dem nur eine abnorm entwickelte Ungleichheit zeitweise ein scheinbares Recht geben kann.

204.

Es ist hier mit Nachdruck nochmals darauf hinzuweisen, dass es sich in diesem Zusammenhange noch nicht darum handelt, was die Gemeinschaft zu thun habe, um *abnormen* Zuständen abzuhelfen, welche bereits vorgefunden werden. Unser letzter Abschnitt wird zeigen, wie wir gerade im conservativen Anknüpfen an das Bestehende, selbst im Bestehenlassen des Abnormen, um noch Abnormeres zu verhüten, den *gegebenen* Verhältnissen gegenüber das rechte Verhalten sehen. *Hier* aber, für diese Idealzeichnung, ist Nichts gegeben. Aber selbst unter Voraussetzung idealer Verhältnisse, ja gerade *für* die ideale Willensbeschaffenheit, haben in weiter Ausdehnung Eigenthumsverschiedenheiten in qualitativer und quantitativer Beziehung, über welche das selbstische und neidische Begehren so gern klagt, für *sittlich gleichwerthig* zu gelten, innerhalb des Rahmens der angeführten Gesichtspuncte der Freiheit und Ehre. Es ist eine alte Wahrheit, dass an sich die Häufung der Mittel nicht glücklicher macht, und die Beschränktheit der Mittel nicht unglücklich; vielmehr ist die Freude Dessen, der am wenigsten begehrt und am wenigsten erwartet, der nur das Wenigste kennt und schon genossen hat, die tiefste und reichste. Sind aber jene Unterschiede in so grossem Umfange gleichwerthige, so fällt ihre Vertheilung in dem gleichen Umfange lediglich dem *positiven Rechte* zu (58), d. h. der historischen Fixirung eines *ausschliessend* Erlaubten innerhalb des Bereichs des sittlich Gleichwerthigen; und um so unbedenklicher wird dann die Bewahrung des Bestehenden sein. Für

unsre Idealzeichnung rahmt sich die Eigenthumslehre sonach in folgendes Gesammtbild ein. Wir denken uns eine Colonie von Menschen sittlichen Wollens, ein neu entdecktes Land einnehmend, ohne beschränkenden Auftrag. Sie werden unselbstisch vor der gemeinsamen Entscheidung zurücktreten, welche nach den Massstäben der Freiheit und Ehre, der gesunden und angemessenen Existenz, ihnen zu freier Bearbeitung ihr Naturbereich zuweist und es ihnen, unter den Cautelen des Gesammtinteresses, als Privateigenthum zuspricht. Jene Massstäbe aber lassen sittlich gleichwerthige Unterschiede übrig, zwischen welchen den Individuen die freie Wahl zu lassen, oder durch Loos, durch äusserlich gewählte Reihenfolgen u. dgl., zu entscheiden sein wird. Diese Entscheidung wird dann bleibende Rechtszustände begründen, die nur von der Instanz, welche sie schuf, aufgehoben werden dürfen.

205.

Keineswegs aber gehört das Eigenthum etwa überhaupt, soweit es über den allernöthigsten Lebensbedarf hinausgeht, dem Gebiete des nur Erlaubten an, geschweige dass mönchisch eine höhere Sittlichkeit darin gesehen werden könnte, in »Armuth und Keuschheit« der Natur und ihrer Güter sich zu entschlagen, im Gegensatze zu Anlagen, welche zur Herstellung und Bereicherung des Wohldaseins in besonderer Art befähigen. Nicht nur die vom ethischen Geiste verlassene, sinnlose Massenanhäufung, nicht nur ungebrauchte und unverstandene Kostbarkeit um der Kostspieligkeit willen, wobei Mittel ohne Zwecke gewollt sind, ist sittlich verwerflich, sondern ebenso sehr die wahnvolle Entsagung, Entäusserung, Abtödtung, welche im Nichtsein gewisser Güter ein Gut findet, anstatt im Dasein höherer Güter *über* den niederen und in der Verknüpfung beider das höchste und universellste Wohl anzustreben. Vervollständigen wir endlich diese Bilder von Zuständen des auf diesem Gebiete Nichtseinsollenden noch durch das dritte: die *Wohlthätigkeitstyrannei*, welche durch gesetzmässiges Beglücken von Oben her die normalen Zustände den Gemeindegliedern

aufdrücken, wo nöthig aufzwingen will, ohne die freiwillige Entscheidung und That, die Selbsterzeugung des von Freiheit und Ehre geforderten Besitzstandes, irgend als ein Gut zu veranschlagen, geschweige, wie es sich gebührt, dieses seelische Gut der Selbständigkeit höher zu achten als das Naturgut des Eigenthums, und darum immer nur dieser Selbständigkeit, wo sie gehindert ist, Bahn zu brechen (203). Das in diesem Sinne verkehrte Ideal des Gemeinschaftlebens hat seinen reinsten Typus in dem Staate der Inkas gehabt; dort möge man seine Folgen, die Früchte der vollendeten »Staatshilfe«, studiren. Der normale Besitzstand, gesetzt er würde gewonnen, würde dann trotz aller Normalität zum Uebel, indem er nur dazu diente, das tiefer beglückende, seelische Gut, das in der Freiheit und Ehre des Individuums eigentlich gewollt ist, zu vernichten, das höhere Ziel durch niedere, die jenem dienen sollten, gleichsam zu ersticken.

206.

Allerdings wird die Gemeinschaft dafür zu sorgen haben, dass die Naturproducte ihres Bereichs in der Weise ausgebeutet und werkzeuglich verarbeitet werden können, dass dadurch das Gesammteigenthum und seine Verwerthbarkeit das mögliche Maximum erreicht. Es wird also bei der Regelung des Erwerbs ins Auge zu fassen sein, dass das Besitzthum in grösseren Complexen beisammenbleibt, wo dadurch die Ausbeute, Bewirthschaftung, Verarbeitung gefördert wird, und dass es am leichtesten in diejenigen Hände kommt, durch welche die meiste Garantie hierfür geboten ist. Allein eine Forderung von unmittelbarem Gemeindeeigenthum, das nur durch Beamte verwaltet wird, und dessen Früchte vertheilt werden, ist hieraus nicht abzuleiten. Nur durch eignen Besitz des zu verarbeitenden Materials und durch eignes Erarbeiten der zu geniessenden Früchte wird jenes höhere, seelische Gut der Selbständigkeit am besten gefördert, und es soll auch die Individualität des Einzelnen sich dem von ihm angebildeten Naturgebiete und materiellen Stoffe aufprägen können. Die Gemeinde oder der Staat ist also in unserm Idealreiche, abgesehen von den Stätten,

welche unmittelbar den öffentlichen Handlungen dienen, und von den Objecten nothwendigen Allgemeingebrauchs, niemals direct Grundbesitzer, noch Fabrikant; er ist vielmehr von der Tendenz beherrscht, den ursprünglichen Gemeinbesitz (201) durchgreifend in Privatbesitz überzuführen und darin zu erhalten. Die Mittel, deren er zur Bestellung des Gemeinsamen bedarf, fliessen aus *Abgaben*, und das Recht der *Enteignung*, des Zwangsankaufs von Privateigenthum, überliefert dieses lediglich dem nothwendigen Allgemeingebrauch, wie zu Verkehrswegen u. dgl.

207.

Aus der Grundansicht, dass das Eigenthum von Haus aus Gesammteigenthum ist und nur durch die, allerdings sittlich geforderte Uebertragung zum Privateigenthum wird, folgt auch, dass *an sich*, d. h. eben abgesehen von dieser dem Gemeinwesen sittlich aufzuerlegenden Uebertragung, jede res derelicta, also auch die Hinterlassenschaft eines von der Erde Abgeschiedenen, wieder an das Gemeinwesen heimfällt, und alle hiervon abführenden Bestimmungen nur durch die Gesetzgebung der Gemeinschaft selbst entstehen können. Das Gemeinwesen *soll* aber nach dem soeben Besprochenen (206) möglichst allen Besitz zu Privatbesitz gestalten, und hat deshalb Gesetze über das *Erbrecht* zu geben, welche den hinterlassenen Besitz auf geregelte Weise — so, dass auch in Fällen der sittlichen Gleichwerthigkeit um der Vermeidung des Conflicts willen eine zweifellose Entscheidung vorhanden ist — als Privatbesitz fortbestehen lassen. Der höhere Rang der Freiheit als des seelischen Gutes, das über den Unterschieden der materiellen Güter steht, fordert hier, den freien Willen des Erblassers in erste Linie zu stellen, nur mit Wahrung der Rechte, die aus dem Umstande hervorgehen, dass *Angehörige*, d. h. solche Personen vorhanden sind, deren Lebensstellung, ja deren Dasein und persönliche Individualität zum Theil, von dem Verstorbenen verursacht ist, also die Forderung an diesen einschliesst, über seinen Tod hinaus diese causative, das Leben begründende und individuell färbende Einwirkung fortzusetzen,

weil andernfalls eine tiefgreifende Veränderung über Jene hereinbräche, die auf alle Fälle eine Schädigung ihres Wohls einschlösse. Denken wir hier namentlich auch an die schmerzliche Verletzung inniger seelischer Anhänglichkeit an Besitzthümer oft geringen äusseren Werths, welchen der Stempel älterlicher und vorälterlicher Arbeit, Individualität und Lebensgeschicke aufgeprägt ist. Das Erbrecht wird im Uebrigen, der überragend häufigen sittlichen Gleichwerthigkeit der möglichen Entscheidungen wegen, viele rein positive Bestimmungen enthalten müssen, die sich an die natürlich gegebenen Verhältnisse verständiger Weise anlehnen, überdies aber die Gesichtspuncte im Auge halten werden, welche für die normale Verwerthung des Eigenthums gelten (203).

208.

Abnormitäten in der Vertheilung der Naturgaben und der aus denselben erzeugten materiellen Mittel würden aber trotz aller dieser Einrichtungen, ja selbst *durch* dieselben, auch bei unsern idealen Voraussetzungen unvermeidlich entstehen und unaufhaltsam wachsen, wenn nicht der sittliche Wille auch die Bereitwilligkeit zu freier Entäusserung des Ueberschusses in sich trüge. Die private Wohlthätigkeit ist indessen nur an untergeordneter Stelle das Ausgleichsmittel; sie ist zu überbauen und einzuschränken durch die öffentliche, organisirte Ausgleichsthätigkeit, welche ihre Mittel allerdings durch jene freie Entäusserung empfängt, aber durch die Vertreter und Organe der engeren und weiteren Gemeinschaften zu handhaben ist. Diese Ausgleichung, die wir nur ungern mit dem an blosse Barmherzigkeit erinnernden Namen der *Wohlthätigkeit* benennen, soll es bis zur Armuth, welche Almosen erheischt, gar nicht kommen lassen, sondern soll in der Weise der Verwaltung von Stiftungen, auf welche der Empfänger ein Recht hat, die sittlich begründeten Ansprüche, die auf Vermeidung jener Abnormitäten gerichtet sind, allenthalben befriedigen: vor Allem durch Arbeitsertheilung, durch käufliche Abnahme der Arbeitsergebnisse, durch Anstellungen, überall den Zweck vor Augen, dass jedes Gemeindeglied angemessen

seiner individuellen Begabung beschäftigt, in ehrenvollen und genügenden Erwerb gesetzt, beziehentlich zu dauerndem Besitz gebracht werde.

209.

Gegenüber der individuellen Aneignung der Natur innerhalb der Gemeinschaft haben wir nun zweitens das Aufgehen des Individuums in die Gemeinschaft, seine *Leistung* für dieselbe zu behandeln. Wie dort aber zugleich die Forderungen der Gemeinschaft an den Einzelnen, so kommen hier zugleich die des Einzelnen an die Gemeinschaft in Frage, und so entsteht gegenüber dem gesellschaftlichen Gute der *Eigenthumsordnung* das weitere der *Berufsordnung*, des Systems der Berufe oder der »*bürgerlichen Gesellschaft*«. Die Verschiedenheit der Anlagen der Gemeindeglieder ist zugleich Verschiedenheit ihrer Bestimmung für die Gemeinschaft, der sie angehören. Wenn die Auswirkung der Anlage zwar einem Jeden zu eigner Befriedigung gereicht, und die darauf gegründete Berufswahl seinem Erwerbe dienen soll, welchen Zweck er selbst nach Massgabe seines Bedürfnisses mit dem der unmittelbaren Selbstbegnügung, der Freude an der Sache und an ihren Wirkungen nach Aussen, in das rechte Verhältniss zu setzen hat: so erhebt andrerseits die Gemeinschaft Ansprüche an diese Thätigkeit, sofern die Producte derselben auf den öffentlichen Markt zu bringen sind, um der Gemeinschaft dienstbar zu werden. Eine Ueberwachung der Preise, der Güte des Gelieferten, sowie der Menge der Production, ist principiell jedesfalls in den Rechten und Pflichten der Regirungsorgane eingeschlossen. Dazu kommt die Nothwendigkeit directer Thätigkeit für die Gemeinde, sowohl vorübergehender, in Folge der früher besprochenen Wahlen, als dauernder für öffentliche Anstalten und Functionen im Namen des Gemeinwesens, zu welchen Thätigkeiten durch das Gemeinwesen die Anstellung erfolgt, und deren Ertrag für den Angestellten in würdiger Weise durch das Gemeinwesen garantirt sein muss. Der Gemeinde, beziehentlich den höheren Gemeinwesen, dem Staate, gehören alle öffentlichen Institute (193): die der

Volkserziehung, wie Schule und allgemeiner Gottesdienst (197), die des höheren Unterrichts in seinen verschiedenen Zweigen u. s. w. Kommen hierzu die ausübenden Organe der Regirung, so erhellt die Nothwendigkeit einer grossen Manchfaltigkeit directer *Staatsberufe* oder *Aemter*, deren Ertheilung sich einfach nach der Sachverständigkeit und sonstigen individuellen Eignung zu richten hat, und ihrerseits wieder die Nothwendigkeit öffentlicher Institute zur Ausbildung der Beamteten nach sich zieht.

210.

Die Manchfaltigkeit der hiernach geforderten *Stände* lässt sich ebenfalls, wie so Vieles, das wir einzutheilen hatten, mit Hilfe des Gegensatzes von Natur und Geist übersichtlich gliedern. Die sogenannten *productiven* Stände beschaffen das unverarbeitete Mittel, wie es die Natur liefert. Wir können ihre Gesammtheit als Derer, welche irgendwie die Natur in diesem Sinne »anbauen«, in einem erweiterten und veredelten Wortgebrauche den *Bauernstand* nennen, und werden, nach den drei Reichen der die Mittel spendenden Natur, nicht minder Viehzucht, Jagd und Fischerei, auf der andern Seite den Bergbau, als den Acker- und Obstbau zu ihren Beschäftigungen rechnen. Bei jener idealen Urvertheilung (204) würde der Grundbesitz, soweit er für Rohproducte ausgebeutet und seine Früchte zu Markt gebracht werden sollen, nach oben entwickelten Grundsätzen (206) diesem Bauernstande zufallen; jedoch verbliebe der Gemeinde und jeder höheren Gemeinschaft in ihrem Umkreise, denselben Grundsätzen gemäss, die Pflicht der Ueberwachung der Ausbeute und der eventuellen Anordnung der dieselben steigernden und verbessernden Mittel auf den Rath beigezogener sachverständiger Beurtheiler. Da übrigens diese Obhut schon aus dem allgemeinen Verhältnisse der Berufe zur Gemeinschaft folgt (209), wiederholen wir sie in den einzelnen Fällen fortan nicht wieder, bemerken nur hier für alle solche Fragen, dass für die Abgrenzung zwischen der persönlichen Freiheit und dem Gemeinwohl jeder concrete Fall neue Erwägungen fordert, im Allgemeinen nur immer von

Neuem gewarnt werden kann, das *seelische* Gut der Freiheit den *materiellen* Gütern gegenüber nicht zu unterschätzen (205).

211.

Auf der entgegengesetzten Seite, der des Geistes, steht ein *Adelsstand*, der ebenso wenig vererbt oder verliehen werden kann, als die Talente, welche ihn begründen. Wie der Bauernstand in den reinen Mitteln, so lebt der Adelsstand des Geistes in den reinen *Endzielen*, und hat diese als solche anzueignen und darzustellen, soweit sie auf der jedesmaligen Entwickelungsstufe der Menschheit erreicht sind: wobei sich von selbst versteht, dass es sich nur um das Wesentliche, nicht um alle Details der Anwendung, handeln kann, sowie dass der Einzelne seiner Individualität nach wiederum die eine Seite vor der andern hervortreten lassen soll. Aber das Streben nach *Universalität der Bildung*, nach *harmonischer Vollendung* des Menschendaseins, bleibt hier Grundzug, und die Vermeidung ausschliessender Einseitigkeit gefordert. Der Besitz ist hier nicht Mittel der Ausbeute für den Markt, aber wohl Mittel der Darstellung des Ideellen, also wesentlich *ästhetisches* Mittel. Natürlich kommen die allgemeinen Pflichten nicht in Wegfall, ebenso wenig die Mitbetheiligung an den Staatshandlungen und die Wählbarkeit in Corporationen und zu öffentlichen Aufträgen. Vielmehr wird in letzterer Beziehung oft der Fall eintreten, dass gerade die Universalität der Bildung vorzüglich geeignet macht. Indessen auch nur in diesem Falle wäre die Wahl gerechtfertigt. Vom Beamtenstande würde dieser Stand immer dadurch unterschieden bleiben, dass der Einzelne sich nicht dauernd an eine solche einzelne Verrichtung binden liesse. Natürlich giebt es hierüber, wie über die Berufswahl überhaupt, kein Gesetz: der Stand wird frei gewählt und frei verlassen. Denken wir uns aber diesen Geistesadel hinweg, so ist erstens die Allverwirklichung der verschiedenen Individualitäten gerade in der Region der höchsten Begabung gefährdet, sodann aber würde die Erreichung höherer, geistiger Endziele in der Menschheit völlig zur Illu-

sion, indem es an der zusammenfassenden Darstellung des Erreichten, und seiner Schaustellung und Geniessbarmachung auch für Andre, gänzlich gebräche. Mittheilsamkeit, Gastfreundschaft sind daher besondere Züge dieses Adels.

212.

Das vermittelnde Glied zwischen diesen beiden Ständen bildet der *Bürgerstand*, in welchem weder die reine Darstellung der Endziele, noch die blosse Beschaffung der reinen Mittel, sondern die Verarbeitung der Mittel im Dienste der Endziele, die Erarbeitung der Endziele mit Hilfe der Mittel, der Gegenstand berufsmässiger, nach dem darin enthaltenen Einzelnen manchfach vertheilter Pflege ist. Wir setzen hier wieder die *geistigen* Specialberufe, die sich nach den Zielen der Religion, des Wissens, des Schönen, der umfassenden Praxis (177) an *Priester*, *Gelehrte*, *Künstler* und *Regirungsbeamte* vertheilen, entgegen den zumeist *materiellen*, welche, die Rohproducte der Natur zum Gebrauche vorbereitend, den *Handwerkerstand* beschäftigen, während zwischen beiden Gegensätzen, ohne nach der einen noch nach der andern Seite zu gravitiren, die blosse *Bewegung* des hier überall nöthigen Geschehens einerseits die im engern Sinne so zu nennenden *Arbeiter* vertreten, welche die rohen oder zubereiteten Mittel zur Erreichung der damit verknüpften Zwecke in Bewegung setzen, andrerseits der *Handelsstand*, der die rohen wie die verarbeiteten Mittel zum Austausche bringt. In diesem gesammten Bürgerstande ist der Grundbesitz nur soweit erforderlich, als ihn das Gewerbe erheischt; Angesessenheit und Unangesessenheit, Naturaleigenthum und Geldeigenthum erscheinen im Allgemeinen als gleichwerthig, doch der Geldbesitz, verbunden mit dem Besitz der Werkzeuge, als das vorwiegend in Betracht kommende. Regulator des Austausches ist der freie *Vertrag* zur Bestimmung der Löhne, Kaufpreise u. s. w.

213.

Zwischen der so gegliederten bürgerlichen Gesellschaft, welche aus dem Dasein der Einzelnen fürs Allgemeine entsteht, auf der einen Seite, und dem Einzelnen mit seinem Eigenthume, als der entschiedenen Particularität, auf der anderen Seite, bewegen sich in der Mitte die vielen möglichen, und durch die Anlage dazu im Allgemeinen auch geforderten, *freien Vereinigungen*, die ihre Entstehung gleichfalls in einem *freien Vertragsrecht* finden, das nur in einigen Fällen eine gesetzliche Beschränkung, im Allgemeinen nur gesetzlichen Schutz fordert, für sehr viele Fälle aber eine grosse Menge des sowohl sittlich Gleichwerthigen, als auch gesetzlich Freizulassenden in sich einschliesst. Wir unterscheiden hier 1) die sich um das Individuum als solches gruppirende Vereinigung: das *Haus*; 2) die sich zur Pflege irgend eines allgemeinen Ideales bildende Vereinigung, deren Inhalt also mit dem der geistigen Berufe und der specifisch geistigen Güter zusammenfällt: den *Bund*; 3) die zu einem gemeinsamen praktischen Einzelzwecke zusammentretende Gesellschaft: den *Verein*.

214.

Der Natur zunächst steht von allen diesen Vereinigungen die *eheliche*. Sie ist begründet auf die Tendenz zur Verwirklichung von Gütern, die sich nach der steigenden Vergeistigung des Menschen immer höher über die sinnlichen Zwecke und den Zweck der Erhaltung der Gattung erheben, wodurch die Geschlechter zunächst zusammengeführt sind. Ueberall aber soll bei dem Menschen die individuelle Anziehung, Wahlverwandtschaft, bestimmend zur blossen geschlechtlichen Ergänzungsfähigkeit hinzutreten, welche letztere allein nicht einmal dem Thiere überall hinreicht. In die Region des Seelischen erhoben, ist diese individuelle Anziehung *Liebe* der *ganzen* Persönlichkeit zur anderen, und somit, indem die physische Zusammengehörigkeit hinzutritt, durch die Ehe eine Verwirklichung aller der Güter ermöglicht, welche eine totale

gegenseitige Hingebung zu vollkommener Lebensgemeinschaft mit sich bringt, wie dies in keinem anderen Verhältnisse der Fall ist. Ist zugleich in solchem Zusammenleben der Aeltern der sicherste Boden für eine harmonische und gleichmässige Entwickelung und Erziehung der Kinder gegeben, sowie eine massvolle Fortpflanzung der Gattung und eine bessere Zusammenhaltung des Vermögens begründet, so folgt aus Allem die Tendenz zur *Monogamie* und zu *Erschwerung der Scheidung* als die des sittlichen Fortschritts und der rechten staatlichen Ehepraxis. Andrerseits ist *erzwungene* Ehe, ohne jene individuelle Anziehung, als das höhere Gut der seelischen Freiheit zu Gunsten des niederen, sinnlichen und natürlichen vernichtend, ebenso verwerflich, als die Unterlassung der Ehe bei allseitiger befriedigender Möglichkeit derselben.

215.

Wie die Ehe von der Naturbasis aus, durch die seelische, gemeinschaftstiftende Liebe hindurch, auch in die Region des Geistigen sich erhebt, indem im Gegensatze der Geschlechter auch geistige, zu fruchtbarem und genussreichem Austausche bestimmte Eigenheiten begründet sind: so knüpft sich umgekehrt die *Freundschaft* zunächst an solches Gefühl geistiger Ergänzung und Zusammengehörigkeit an, das zu seelischer, die ganze Persönlichkeit verknüpfender Liebe wird, und auf diese Weise auch von dem Wohlgefallen an der leiblichen Erscheinung nicht völlig unberührt bleibt. Dieser Begriff der Freundschaft erklärt ihr wesentliches Hervorgehen aus gemeinsamen Interessen, gemeinsamer Unterhaltung, zusammengehöriger Begabung, sowie ihre Unabhängigkeit vom Geschlecht, und damit die sittliche Möglichkeit einer bis zu jenem auch äusserlichen Wohlgefallen gehenden und mit demselben sich eng verschmelzenden Freundschaft bei getrenntem Geschlecht *(platonische Liebe)*. Das Mitentstehen geschlechtlich-sinnlicher Empfindungen bezeichnet hier die Ueberschreitung des Sittlichen. Das Sinnliche kann hier überall, in Folge des geistigen Ursprungs, nur als Verleiblichung des Geistes, also

als *physiognomische* und *ästhetische Schönheit* zum Objecte der Lust werden.

216.

Das *Haus*, als individuelle Gemeinschaftstiftung, setzt sich sonach aus Ehe und Freundschaft, von natürlicher und geistiger Seite, zusammen, und errichtet sich auf der Grundlage des individuellen Besitzes und mit der bestimmten eigenen Farbe des individuellen Berufs: — das gedrungenste und redendste Bild jener idealen Durchdringung des Geistigen, Seelischen und Sinnlichen, jener »Poesie des Lebens« (181). Ausschliessend für das Haus, für Ehe und Freundschaft und allseitige Herstellung Dessen, was in das Gesammtgut des häuslichen Lebens fällt, ist die *Frau* berufen, die deshalb normal von der berufsmässigen Eingliederung in die bürgerliche Gesellschaft und von der öffentlichen Thätigkeit überhaupt ausgenommen ist. Während der Mann durch sein Naturell in die Theilnahme am wechselvollen Suchen und Erstreben der Menschheitsgüter dergestalt hineingezogen ist, dass er fast immer im Werden und im erneuten Bezweifeln und Verbessern des Gefundenen bleibt: sollen die Frauen, in ihren festeren individuellen Formen den Producten der Natur vergleichbar, die ruhigen Spiegel und geschlossenen lebensvollen Typen der Culturhöhe ihrer Zeit, ihres Volkes und Standes sein. Allein nur, soweit Beruf und Bildung des Mannes auch von der Frau die entsprechende individuelle Stellung zu Natur- und Geistesleben fordern, wodurch die rechte Liebe bedingt ist, gehört sie dem *Stande* an, und nimmt an den charakteristischen Merkmalen und an der Repräsentation der Stände Theil. Andrerseits gehört sie zur *Kirche* als receptiv theilnehmendes und innerlich productives, die Güter der Kirche im Hause verwaltendes Glied, zum *Staate* als durch ihn ebenbürtig in den allgemeinen Rechten der Gliedschaft geschütztes. — Das Haus umschliesst endlich zugleich die um die Familie gruppirte, an der individuellen Färbung derselben theilhabende, durch freien Lohnvertrag

herangezogene *Gemeinschaft der Dienenden*, unter der allseitigen Fürsorge der Herrschaft eine Erweiterung der Familie.

217.

Das Recht und die sittliche Forderung von *Bünden* zu ideellem Zweck, sich gründend auf die fördernde Macht derselben für allgemeine Gewinnung der durch sie bearbeiteten Geistesgüter, bedürfte kaum einer ausführenden Bemerkung, wenn nicht hervorzuheben wäre, dass hier und hier allein die Stelle ist für derartige *Religionsgesellschaften*, welche den Charakter bestimmter religiöser *Bekenntnissgemeinschaften* tragen, indem sie statutarisch bestimmt sind zu gegenseitiger Bestärkung und Fortbildung Derer, welche in solchem Bekenntnisse mit einander übereinstimmen. Sie sind so eng und so weit gestattet und förderlich, als sie nur immer mögen. Selbst bekenntnisslose Vereinigungen, welche sich bloss die Förderung der Religion als solcher schlechthin, das Streben nach der wahren Religion, zum Inhalte geben, lassen sich unter demselben Gesichtspuncte nicht nur denken, sondern wohl als die förderlichsten von allen besonders empfehlen, weil sie den Austausch des Verschiedensten vermitteln und deshalb am sichersten zur Erfassung des Besten führen. Aber niemals dürfen solche Vereine sich irgendwie an die Stelle jener idealen, freien, bekenntnisslosen *Staatskirche* (197 f.) setzen und Functionen derselben übernehmen wollen; niemals dürfen sie abziehen von dem Besuche der Versammlungen jener idealen, *allgemeinen* Kirche, welcher jedes Glied der Ortsgemeinde obligatorisch als Mitglied zugehörig bleibt; niemals dürfen sie die erziehenden und erbauenden Mittel dieser Allgemeinkirche beeinträchtigen, ihre Benutzung überflüssig machen, davon abführen wollen; niemals kommt ihnen die *Schule* zu, die Erziehung der Kinder, welche durchaus, von dem Alter der Unterrichtsfähigkeit der Kinder an, Interesse und Pflicht des *Gemeinwesens* ist und bleibt.

218.

Unter ganz denselben Cautelen stehen alle anderen, weiteren und engeren Bünde zu ideellem Zweck, als solche der *Wissenschaft*, der *Kunst*, der *Sittlichkeit*, und nicht minder alle die verschiedenartigsten *Vereine*, welche nicht die allgemeinen Geistesziele unmittelbar fördern wollen, sondern bestimmt sind zu Berathungen und gemeinsamer Wirksamkeit für irgend einen der praktischen Zwecke, welche auf dem Wege zu jenen letzten Endzielen liegen, oder einer niedern Region angehören, der Region der *Naturmittel* und ihres Genusses, ihrer Beschaffung, Bearbeitung, oder der Pflege der *Geselligkeit* rein als solcher. — Letztere bezeichnet die reine Mitte zwischen den Gütern der Natur und des Geistes, deren Entgegensetzung im irdischen Daseinsgebiete uns hier allenthalben begegnet ist, ebenso wie dieses gesammte irdische Reich als *menschliches* die Mitte bildete zwischen Gott einerseits, dem Himmelreiche andrerseits, als den äussersten Gegensätzen der Güterlehre überhaupt. Von diesen Enden aus nach Innen, nach der Mitte, fortgehend, da über sie hinaus Nichts liegen kann, sind wir sonach jetzt zum absolut Mittelsten gelangt, das keine innere Gliederung mehr zeigen kann. So dürfen wir die Güterlehre für erschöpft halten.

Vierter Abschnitt.

Das ethische Werden.

(Pflichtenlehre.)

219.

Das Wohldasein, welches dem allgemeinen Begriffe des Seinsollenden seinen realen Inhalt gab, legte sich auseinander in einen *ethischen Process* (60), welcher zwischen dem Anfangspuncte des aus dem Können sich herausbewegenden Willens und dem Endpuncte des zu erreichenden Endziels hergestellter und genossener Werke noch eine mittlere Ausfüllung durch *Handlungen* kannte, die vom Willen zum Werke überführen. Die sittliche Vollendung des Willens nannten wir *Tugend*; die sittliche Vollendung der Werke, der das ethische Ziel verwirklichenden Schöpfungen, gestaltete diese zu *Gütern*. Die Handlungen, welche die Tugend gebietet, weil sie den Weg zur Herstellung von Gütern bezeichnen, werden wir *Pflichten* nennen dürfen. Wir erinnern uns indessen früher besprochener Bedenken gegen die Benutzung dieser Unterscheidungen zu Eintheilungsgründen des ethischen Systems (63): auch die Tugend ist ein Gut, auch Handlungen sind Güter, Güter und Handlungen sind auch ihrerseits Willensbestimmtheiten, und Tugenden sowohl als Güter sind auch ihrerseits *Handlungen* (theils innere, theils äussere), lassen ihren Inhalt also unter der Form der *Pflichtenlehre* darstellen. Diese Erwägungen hatten für uns nicht die Folge, dass wir jene Eintheilung aufgaben;

sie nöthigten uns nur, aus der Tugendlehre abzuscheiden, was aus der unmittelbaren Region des psychologischen Willensphänomenes zu weit heraustrat, um nicht besser der Güter- oder Pflichtenlehre zugewiesen zu werden, und ebenso Das der Güterlehre zu entziehen, was, wenn nicht durch die Tugendlehre ihr vorweggenommen, doch anderseits vom Zielbegriffe zu weit abgelegen war, um unmittelbar unter seinem Titel aufzutreten. Die Pflichtenlehre sieht sich dadurch auf einen Rest beschränkt, der dem ersten Blicke kaum mehr vorhanden, näherem Zusehen erst bedeutender erscheint. Aber dieser Rest erweist sich schliesslich als wahrhaft unendlich, und seine Bedeutung für die Ethik als der Art, dass zuletzt wohl Manche sagen möchten, erst dieser Theil sei eigentlich die Ethik.

220.

Die Tugendlehre beschrieb einen Willen, der nach Form und Inhalt das Hervorgehen von Handlungen und Werken verbürgte, welche die Idee des Guten verwirklichen. Was aber der kurze Name »Wille« bezeichnet, ist zunächst, wenn wir von Aussen nach Innen gehen, gleichviel ob mit jenen ethisch bestimmten Motivirungsformen und Inhalten oder mit anderen, eine Mehrheit von Acten der Seele, von Functionen, im allgemeinsten Sinne also von Handlungen, Verwirklichungswegen eines Möglichen, eines Angelegten, welche mehr oder minder bewusst, bald mehr abgedrungene Reactionen auf erlittene Eindrücke, bald mehr eigene, selbständig veranlasste Thätigkeiten des Subjects, ihren Beitrag liefern zu einem harmonischen Ineinanderklingen, welches vom innerlich leise zu sich selbst Redenden in den Worten »ich will« zum abgekürztesten Ausdrucke gebracht wird. Die Manchfaltigkeit und Bedeutsamkeit dieser inneren Handlungen, welche den Willen constituiren, kann sich durch die Erfüllung der ethischen Tugendforderungen nur steigern; und die Tugend, als Eigenschaft des ethischen Subjects, besteht dann in der durch die ethische Beschaffenheit dieses Subjects gewährleisteten Sicherheit der Wiederkehr der gleichen inneren Handlungen im gleichen

oder doch ethisch als gleich zu beurtheilenden Falle einer Veranlassung zum Willensentschluss. Laute der Entschluss etwa »ich will entfliehen«, und sei hierbei an keinerlei Tugend gedacht noch Untugend, sondern an den nackten psychischen Vorgang: so blicken wir, nachdem wir die Decke des kurzen sprachlichen Ausdrucks hinweggehoben, welche den Schein der Einfachheit giebt, in eine Manchfaltigkeit verschiedenster innerer Acte, von welchen keiner fehlen darf, wenn das Gesammtphänomen jenes Entschlusses bestehen soll. Denkacte sind es zunächst, in welchen die Begriffs- und Vorstellungsinhalte des Fliehens und des Bleibens sich gegen einander aufstellen, wie feindliche Heerlager; Functionen der Empfindung sodann, welche auf beiden Seiten sich wiederum theilen in Wohlgefallen und Missfallen, Begehren und Abstossen in Bezug auf jene Gedankeninhalte; es tritt hinzu ein abspiegelnder Bewusstseinsact, in welchem das Subject, das Ich, als der einheitliche Urquell all dieser Functionen, den Stand der Dinge überblickt; das Ueberwiegen auf der Seite der Flucht constatirt sich in wahrnehmenden Acten dieses Bewusstseins; die Bedeutung endlich dieses Ueberwiegens für die nächsten Folgezustände, für die das Vorhergehende in seiner Gesammtheit die Ursache darstellt, wird zusammengefasst in dem Denkacte, welchen die Worte »ich will entfliehen« aussagen. Es ist unrichtig, diesen letzten Denkact für das Wollen selbst zu halten, welches durch alle die andern hier aufgeführten Functionen nur vorbereitet oder verursacht sei. Diese Functionen vielmehr in ihrer Gesammtheit, in dem Gesammtphänomen ihrer Wechselwirkungen, *sind* das Wollen der Flucht, und nicht erst das Wollen, sondern die Flucht selbst, ist das durch sie Vorbereitete und Verursachte. Dass durch die ethische Motivirung und Willensrichtung die Menge jener inneren Handlungen sich nur vermehren, niemals mindern kann, ist deutlich. Im Falle naiver Güte des Willens (83) tritt keine Vermehrung ein; die bewusste ethische Motivirung dagegen bringt die Denkacte hinzu, welche den Gehalt der allgemeinen Idee des Guten als neue Macht in den Kampf stellen und sich entfalten lassen bis zur Anwendung auf die Frage der Flucht. Oft ist dann auch der

Willensinhalt selbst, d. h. das ausschlaggebende Uebergewicht, geändert, wie in unserem Beispiele wohl in den meisten Fällen der sittliche Entscheid nicht der Flucht, sondern dem tapferen Ausharren sich zuwenden wird. Ruhig und langsam erscheint in solcher auseinanderziehenden Analyse der Vorgang; aber auch in leidenschaftlichster Erregung und in raschester Entscheidung können jene einzelnen Glieder nicht fehlen. Will man den Geistesacten geringere Schnelle zutrauen als dem Lichtäther? Wie die einzelnen Schwingungen der Aetheratome nicht mehr unterscheidbar sind, aber doch unleugbar vorhanden, wenn ihr Zusammenwirken nur als einfache Farbe dem empfindenden Bewusstsein erscheint: so sind auch dem Bewusstsein im scheinbar einfachen und momentanen Willensentschlusse die einzelnen Functionen in Eine Gesammtwirkung zusammengeschwunden.

221.

Alle diese Functionen aber sind Thätigkeiten Eines Wesens, Verwirklichungen Einer Potenz, welche die einzelnen Anlagen für alle jene Functionen und den gesammten möglichen Stoff derselben in sich vereinigt. Auch Vorstellungen und Gedankeninhalte, welche entschieden nicht durch selbständiges Schaffen des Subjectes in ihm entstanden sein würden und deshalb gemeinhin für rein aufgenommen, von Aussen gekommen, gelten, würden nicht zum Eigenthume des Subjects werden können, wenn sie nicht aus ihm selbst hervorgelockte, oft ihm gewaltsam abgezwungene, aber doch seine eigenen Thätigkeiten wären und ihm seinen eigenen Gehalt entgegentrügen. Gehen wir von jener bunten Oberfläche der Mehrheit von Functionen, welche den Willensentschluss constituiren, weiter zurück nach Innen, so gelangen wir demnach zuletzt an den Einen innersten Quellpunct des subjectiven Wesens, des Individuums, der Persönlichkeit, und sind genöthigt, alle jene inneren Handlungen in ihrer gleichzeitigen Beschaffenheit und mithin auch in ihrem jedesmaligen ethischen Gesammtwerthe causal abhängig zu setzen von der dermaligen Beschaffenheit jener ihrer einheitlichen Potenz in Bezug auf die

in ihr waltenden und zur Einheit verschmolzenen verursachenden Mächte, deren Kundgebungen in jenen inneren Handlungen uns vorliegen. Können wir nun *jeden* ersten Anfang eines Verwirklichungswegs einer Potenz, wenn auch noch so sehr unter der Schwelle des Selbstbewusstseins und ohne alle abwägende Wahl erfolgend, in einem allgemeineren Sinne einen *Willensact* nennen: so ist die einheitliche Grundbeschaffenheit der Potenz, vermöge deren sie causirend wird für jene ganz bestimmte Theilung ihres Könnens in eine Anzahl ganz bestimmter einzelner Functionen, als ein *Ur-* oder *Grundwille* derselben zu bezeichnen, der seine bestimmte Richtung, seine bestimmte ethische Färbung, direct aus dem Verhältnisse gewinnt, in welchem zur Zeit die in der Einheit der Potenz eingeschlossenen manchfaltigen Anlagen und Bestimmungsgründe sich rücksichtlich ihrer Stärke zu einander und zu einströmenden äusseren Einflüssen verhalten. Die Tugend, welche in Bezug auf jenen abschliessend nach Aussen tretenden Willen (220) in der Sicherheit seiner gleichen Wiederkehr bei gleichem Anlasse bestand, sofern diese Sicherheit durch die ethische Beschaffenheit *des Subjects selbst* gewährleistet werden konnte, besteht sonach zuletzt in der ethischen Beschaffenheit jenes *Grundwillens*, wie sie aus den erwähnten potentialen Verhältnissen resultirt.

222.

Nicht noch hinter diesen Grundwillen, so dass die Tugend in den ihn erzeugenden potentialen Verhältnissen selbst gesehen worden wäre, konnte die Tugendlehre zurückgehen; denn eben Das, was jene Verhältnisse zu tugendhaften gemacht hätte, wäre immer die Nothwendigkeit gewesen, mit der sie von Innen heraus zur Erzeugung eines bestimmten Willens führten. Dieser Wille blieb sonach das auf diesem Gebiete, dem der ethischen Subjectivität, Seinsollende. Allein dieselbe Erwägung führte noch weiter aus jenem dunkeln Hintergrunde hervor an das Tageslicht der inneren Erscheinungswelt. Auch jener Grundwille nämlich konnte doch nur näher bezeichnet werden nach den Inhalten, welche er zu seinen Objecten wählte,

und nach den Formen, in welchen er sich motivirte, wenn man sich nicht begnügen wollte bei der Forderung seines blossen hinreichend kräftigen Vorhandenseins, seiner *Energie*. Diese blieb nun freilich die Grundtugend (74 ff.), und es hätte uns frei gestanden, alle Entfaltung derselben zu einer Mehrheit innerer Handlungen der Pflichtenlehre zu überlassen. Aber auch die Energie ist eine fortgesetzte Reihe innerer Handlungen; Thätigkeiten und Empfindungen, Missfallen und Wohlgefallen, Drang und Zurückhaltung, combiniren und bekämpfen sich, um der widerstehenden Trägheit der Potenz, welche Potenz bleiben möchte, immer von Neuem den Sieg abzuringen. So musste die Tugendlehre doch einmal eingehen auf jene Zerspaltung des Grundwillens: warum hätte sie bei der bloss formalen Energie stehen bleiben und nicht den *Inhalt* hinzunehmen sollen, durch den jener Grundwille auch nach Seiten seiner Objecte die Forderungen der Tugend erfüllt? Nicht einmal die Trennung von der Güterlehre wäre dann schärfer geworden; denn auch die Energie ist ein Gut, und schon im blossen *Dass* des Wollens liegt ein *Was*, ein gesetztes Ziel, das Ziel der Verwirklichung. Dennoch blieb der ethische Werth der Energie zweifelhaft ohne Bestimmung ihrer Objecte, wie ohne Bestimmung ihrer Motivirungsformen; denn das Gute der blossen Energie konnte durch diese ihre unerlässlichen Ergänzungen verdorben werden: und so war auch aus diesem Grunde jene reine Scheidung unmöglich.

223.

So scheint das gesammte Gebiet *innerer Handlungen*, solcher, die nur dem eignen Bewusstsein des Handelnden unmittelbar kund werden, unsrer Pflichtenlehre theils durch die Tugendlehre, theils durch die Güterlehre vorweggenommen zu sein. Denn, was die erstere nur allgemein hielt, führte die andere aus, und ohne Schwierigkeit könnte die gesammte Güterlehre als ein Reich innerer Handlungen dargestellt werden, als eine weitere Entfaltung der Willensobjecte, welche der Tugendwille im Innern des Subjectes ergreift und als Ziele sich vor-

steckt. Das Denken dieser Ziele, ihr Ergreifen, ihr Vorstecken, — sind dies nicht innere Handlungen? So war die Güterlehre die Entrollung der im Innern eines liebevollen Urwillens gehegten Schöpfungsziele: er soll sein eignes Dasein wollen in vollster, einheitlicher Entfaltung — die *Gottheit*; er soll die vollendete Welt creatürlicher Manchfaltigkeit wollen — das *Himmelreich*; er soll die gesammte Fülle der Güter wollen, welche vorübergehend im Werden des vollendeten Reiches wirklich werden können — das *irdische Reich*. Aber auch das wirkliche Dasein dieser Güter *als* solcher besteht in inneren Handlungen; denn die Güter sind nur Güter, sofern sie als erreichte Ziele gewusst und empfunden werden: äusseres Werk oder Dasein ist also nur ein Gut, soweit es in inneres Dasein, also in innere Handlungen — in jenem weitesten Sinne (221) — eines geistigen, bewussten Wesens sich umsetzt. Sollte sonach die Pflichtenlehre auf die *äusseren* Handlungen zu verweisen sein? Aber schon die Tugendlehre musste in ihren innerlich erfassten Willenszielen, z. B. in ihrem Begriffe geselliger Liebe, auf äussere Handlungen weisen, und die Güterlehre konnte das Aeussere nicht trennen von seiner Aneignung und bewussten Spiegelung im Innern. Lohnte es der Mühe, in einer Pflichtenlehre Alles dies zu wiederholen, nur mit dem Beisatze, dass es hier *als äussere Handlung* betrachtet werde?

224.

Weder deckt der Rest, welcher der Pflichtenlehre bleibt, das Gesammtgebiet der äusseren Handlungen, noch soll ihm das ganze Gebiet des innerlichen Geschehens entzogen sein. Auf andre Weise ergiebt sich sein reicher Inhalt (219). Die Handlungen, welche die Tugend selbst im Innern darstellen oder aus ihrem eignen Gehalt und Wesen ableitbar sind, ohne dass irgendwie zu diesem Gehalte ein ihm fremder herangezogen werden müsste, — diese Handlungen zu besonderer Darstellung zu bringen, soweit sie nicht in der Güterlehre bereits eingeschlossen liegen: dies wäre eine Detaillirung des bereits Gegebenen, die keinen neuen Abschnitt rechtfertigte.

Dasselbe wäre von einer Ausführung der Handlungen zu sagen, welche sich durch gleiche, von fremdem Material sich frei haltende Ableitung aus dem Gehalte der ethischen Güter ergeben. Diese Ausführung und jene Detaillirung würden überdies einen und denselben Inhalt haben. Denn stellt sich nicht ein *fremdes* Material dazwischen, das weder in der Tugendlehre noch in der Güterlehre gefunden werden konnte, so sind die Handlungen, welche aus der Tugend folgen, keine anderen Handlungen als die, in welchen sich das Dasein der ethischen Güter darlebt. Einen *neuen* Inhalt, der nicht im bereits Gegebenen implicirt wäre, kann die Ethik über Tugend und Güter hinaus, oder vielmehr *zwischen* diesen, nur dann empfangen, wenn Etwas hineintritt in den ethischen Process, das nicht aus seinen eigenen Principien hervorgeht, und welches deshalb der Tugend es unmöglich macht, die Güter ohne Umweg und ohne Rücksicht auf Anderes zu schaffen, das weder Tugend ist, noch ein Gut.

225.

Die logische Vernunft, die Gesetze und der Inbegriff des Denkmöglichen, — das war Quell und einzige Voraussetzung unsrer Ethik. In reiner Vernunft gab es denknothwendige Zusammenhänge, durch welche an gewisse Inhalte des Denkens unlöslich das Prädicat des *Zieles* geknüpft war, während andere dieses Prädicat ebenso entschieden von sich abstiessen. Die weitere Verfolgung dieser Zusammenhänge führte zu der Entdeckung, dass einige jener Gedankeninhalte mit dem Zielbegriffe geradezu in Eins fielen, andre dagegen weiter entfernte Bedingungen bezeichneten, ohne welche Das, was der Zielbegriff enthielt, nicht vollständig und nicht ohne Widerspruch gedacht werden konnte. Wir nannten diese secundären Bestandtheile des Zielbegriffs die Begriffe der *Mittel* (39, 51), und so gehörten auch die Mittel in den Bereich des ethisch Seinsollenden. Es würde also selbst der Begriff des Mittels an sich nicht jenes der Ethik *fremde* Element mitbringen, welches wir hier suchen. Das unendliche Reich von Existenzen, welche ihrer

Natur nach nur die Bedeutung von Mitteln haben können, hat unsrer Güterlehre nicht gefehlt (157, 168, 175): es lieferte eine unendliche Fülle von Bedingungen, ohne welche gewisse besondere Güter nicht möglich waren. Nicht möglich? Also Bedingungen ihrer *realen* Möglichkeit? Nicht so. Unsre ethischen Deductionen folgten nur der *logischen* Möglichkeit, und fragten nicht danach, wie zu ihrer Verwirklichung die realen Bedingungen zu beschaffen seien, sofern dieselben nicht in jenen logischen Bedingungen bereits liegen. Hier, in diesen specifischen Bedingungen realer Möglichkeit hätten wir also ein der Ethik *fremdes* Element. Es fragt sich, ob und wie die Pflichtenlehre einen Gebrauch davon wird machen können.

226.

Wir leiteten aus dem Zielbegriffe eine Welt ab von Mitteln, Thätigkeiten und Endzwecken, welche logisch gefordert war, um den Zielinhalt realisirt zu denken. Wir *forderten* aus diesem Gesichtspuncte, dass die reale Möglichkeit übereinstimme mit den logischen Möglichkeitsbedingungen jener ethischen Welt. Soweit nun die wirklich vorhandenen metaphysischen Ursachen des Daseins (28—33) dieser unserer Forderung entsprechen, soweit enthalten sie kein unserer Ethik fremdes Element, sondern soweit sind sie bereits explicite oder implicite in unseren früheren Abschnitten mitenthalten, als deducirte ethische Mittel und zugleich Stoffe solcher ethischer Thätigkeiten, welche den Inhalt eines besonderen Wohldaseins ausmachen. Es bleibt also nur übrig, jenes fremde Element in metaphysischen Ursachen und deren Folgen zu sehen, welche dem construirten Seinsollenden entgegenlaufen, welche demnach irgendwie ein *Nichtseinsollendes*, *Böses* repräsentiren. Da das Nichtseinsollende aus ethischer, teleologischer Causalität nicht hervorgehen kann, indem es seinem Begriffe nach eben Das bezeichnet, was im Zielbegriffe *nicht* liegt, also auch nicht aus demselben heraus wirken kann: so ist der Entstehungsgrund des Nichtseinsollenden, des Bösen aller Arten und Grade, von der blossen trägen Hemmung bis

zur leidenschaftlichen Zerstörung des Wohls und Schöpfung des Wehes, überhaupt nirgend anders als in der *metaphysischen* Causalität zu suchen; und da wir wissen, dass die metaphysische Causalität diejenige ist, welche aus dem *Können als solchem*, im Gegensatze zum *Inhalte* des Gekonnten, hervorgeht (33f.), so erkennen wir bei dieser Gelegenheit den letzten Grund, durch welchen sich unsre frühere Ableitung alles Bösen aus der *Trägheit der Potenz* (75, 133) nothwendig macht und an die höchsten Unterscheidungen der Dialektik anknüpft.

227.

Es ist indessen bei dem Nichtseinsollenden, durch dessen Berücksichtigung in Bezug auf das ihm gegenüber und mit Einrechnung seiner dennoch herzustellende Gute hiernach die Pflichtenlehre ihren eigenthümlichen Inhalt gewinnt, — es ist dabei nicht ausschliesslich an das im eigentlichen, moralischen Sinne *Böse* zu denken, d. h. an das Nichtseinsollende, sofern es in die von einem Willen selbst erwählten Ziele Eingang gefunden hat, sondern ebenso sehr an Nichtseinsollendes, welches unmittelbar durch ein wahlloses, naturnothwendiges Geschehen, in mechanischer Causalität, hervorgebracht ist *(Uebel)*. Mangelnde oder unvollständige, unzweckmässige, in ihrer Anwendung Wehe erzeugende Naturmittel auf der einen, Handlungen wollender Wesen auf der andern Seite, welche in entsprechender Weise die Herstellung des Guten verkürzen, entstellen, zerstören: dies sind die Factoren, mit welchen hiernach die Pflichtenlehre zu rechnen hat. Sie stellt sich die allgemeine ethische Frage, was sein solle oder dürfe, und was nicht, in dem besonderen Sinne: welche Handlungen sind geboten, verboten, oder erlaubt, um das durch Uebel und Sünde bedrohte und erschwerte oder bereits entstellte Gute dennoch zu seiner vollen Verwirklichung zu bringen?

228.

Es erhellt, aus welchem Grunde diese Wendung der ethischen Frage erst hier begegnen kann, wo es gilt, für *Handlungen* in einem besonderen Sinne, in welchem dieselben von Tugenden wie von Gütern gleich weit entfernt sind, eine Stelle zu gewinnen. Obwohl auch hier jene allgemeine Betrachtung immer noch zutrifft, nach welcher auch die Handlungen sowohl in der Form von Tugenden als in der Form von Gütern dargestellt werden können (63), indem sogar sehr hohe und werthvolle Tugenden, wie *Geduld, Tapferkeit, Versöhnlichkeit, Barmherzigkeit*, nur in diesem Zusammenhange gewonnen werden könnten, und ebenso im Gefühle höchster Kraftentfaltung im Kampfe mit dem Bösen und den Uebeln, und im Gefühle des von überwundener Finsterniss siegreich abstechenden Lichtes vielleicht die intensivste Seligkeit gefunden werden muss: so ist doch der hier wesentlich darzustellende ethische Inhalt nicht das tugendhafte Wollen, noch das Endziel, welche beide hier an sich dieselben bleiben, als welche wir sie bereits kennen, sondern vielmehr die *Handlungen* sind das Neue, die *Uebergangserscheinungen*, welche hier wider Willen der Tugend und als Umwege zu den ethischen Gütern hin nöthig werden. Eben dadurch ist denn auch die *Pflicht*form hier insofern empfohlen, als in ihr das gesetzliche Soll vorwiegt, die eigne Lust zurücktritt, ohne dass damit die höchste Aufgabe der Tugend, zur *Lust* zu werden (93), für dieses Gebiet ausgeschlossen wäre. Indem der Tugendwille hier durch Rücksicht auf fremde, ja entgegengesetzte Mächte zu Handlungen kommt, wie sie aus ihm unmittelbar niemals hervorgehen würden, erscheint ihm hier zunächst nothwendig als ein fremdes Geheiss, was ihm durch nachfolgende Vertiefung und Erfahrung des Erfolgs allerdings gleichfalls zur Lust werden kann und soll. Es erhellt endlich aus der jetzt gefundenen Problemstellung dieses Schlusstheils unsrer Wissenschaft, warum derselbe nicht bloss *äussere* Handlungen, sondern auch *innere*, zum Gegenstand haben wird (224). Auch im Innern und für das Innenleben sind die Gegenmächte des Guten zu

überwinden. Nicht nur das Walten dieser Mächte in der Aussenwelt fordert die inneren Handlungen der Ueberlegung, des Sinnens auf Mittel, heraus, damit äussere Pflichten ihnen folgen. Auch unmittelbarer werden wir *innere* Pflichten kennen lernen, und sie werden nicht den unbedeutenderen Theil dieser Pflichtenlehre ausmachen, — Handlungen der Bemeisterung seiner selbst, der Zurückdrängung übler Gedanken und Begierden, der geflissentlichen Erzeugung edler Geistes- und Gemüthsinhalte durch Andacht und innerliche Productivität, der Verscheuchung und Neubelebung von Erinnerungen, der inneren Aufrichtung gegen Empfindungen des Leidens und der Furcht.

229.

Denken wir uns zunächst todte oder lebendige Naturmittel eingeschoben zwischen Tugend und herzustellendes Gut, so verlangt die in denselben waltende metaphysische (physische, physiologische, in gewissem Grade auch psychologische) Causalität, sofern sie möglicher Weise aus der ethischen Bestimmung herausfällt, eine besondere Vorausberücksichtigung der Uebel, seien es nur Hemmnisse oder wirkliche Wehempfindungen, welche dadurch unter Umständen erzeugt werden würden. Die Anwendung jener Mittel gänzlich zu unterlassen, verbietet die Aufgabe der Allverwirklichung möglichen Wohls; dieselbe Aufgabe gebietet, jene Mittel so zu benutzen, wie dieselben für das Wohl am ausgiebigsten sind, also auch, wie ihre hemmenden oder zerstörenden Wirkungen am besten vermieden oder ausgeglichen werden. In dieser Beziehung wird die ethische Pflichtenlehre zur *Technik*, und es zweigt sich aus ihr eine unübersehbar grosse Menge von einzelnen technischen Disciplinen ab, welche lehren, wie die verschiedenen Naturmittel für ihre Zwecke am besten ausgenutzt und bearbeitet werden können. Denken wir aber sodann an ethische Persönlichkeiten, welche entweder durch mangelnde Talente und äussere Einflüsse bei gutem Willen, oder durch trägen und verderbten Willen das Gute hemmen und Uebel bereiten, so gestaltet sich die Pflichtenlehre zu einer nicht gewöhnlich so

genannten, *höheren Technik*, deren einzelne Disciplinen nur unter ihren besonderen Namen, ohne einheitliche Zusammenfassung, aufgeführt zu werden pflegen, und zu welchen vor Allem *Pädagogik* und *Politik*, sowie die sogenannte *Diätetik der Seele* und die *Umgangslehre* gehören. Fassen wir endlich ins Auge, dass ausser diesen allgemeineren Aufgaben es der Pflichtenlehre obliegen würde, jeden ethischen Zweifelsfall zu entscheiden, der durch den Rangstreit verschiedener im gleichen Momente erreichbarer Güter oder vermeidbarer Uebel entstünde, so muss in diesem Betracht die Pflichtenlehre zur *Casuistik* werden.

230.

Bei allen diesen Aufgaben schwebt uns eine gegebene *Wirklichkeit* vor, welche mit Uebeln droht oder thatsächliche Leidenszustände einschliesst. Und welche Frage könnte dringlicher die ethische Forschung herausfordern als die, wie wir einer gegebenen Wirklichkeit gegenüber, in einer unvermeidlich vorhandenen Lebenslage, als sittliche Menschen uns verhalten sollen? Bei absolut strenger Festhaltung ihrer wissenschaftlichen Stellung dürfte allerdings die Ethik nur constructiv die *Möglichkeiten* einer vorliegenden, also als vorliegend *denkbaren* Wirklichkeit entfalten, und müsste demnach in ihrem vierten Abschnitte lehren, wie in allen solchen möglichen Fällen einer sich darbietenden Wirklichkeitslage zu handeln sei. Bei absoluter Vollständigkeit würde dieser Abschnitt mithin unter dem Gesichtspuncte des Sollens auch diejenigen Fälle enthalten, welche bereits vergangen sind, die ethische Beurtheilung des Vergangenen oder die Aussage darüber, was nach ethischen Grundsätzen *allenthalben hätte geschehen sollen*: in der That giebt es für die im Leben und in Geschichtswerken so oft vorkommenden Betrachtungen dieser Art keine Stelle im System der Wissenschaften als eben diese. Die Ausführung der Wissenschaften bestimmt sich jedoch überall nicht bloss nach der Idee, sondern verkürzt und regelt sich zugleich durch die *Lebenspraxis*, welcher die Wissenschaft zugleich zu dienen hat, und durch die *Lebenswirklichkeit*, von welcher die Wissen-

schaft selbst ein Theil ist und ein bedeutsames Glied sein soll. Unsre Ethik wird aus dieser Rücksicht nicht bloss der Unmöglichkeit der Erfüllung jener grenzenlosen Aufgabe wegen, sondern mit vollem sachlichen Rechte darauf verzichten, bloss Mögliches, sowie darauf, Vergangenes und Zukünftiges zu beurtheilen, und wird in Bezug auf die gegenwärtige Gegebenheit des Wirklichen, für die allein das *Sollen* des Handelns in seinen praktischen Werth tritt, aus denselben Gründen den Umweg der Construction natürlich zurückstellen gegen die kürzere und sichrere empirische Erfassung des Wirklichen, wie es ist. Hiernach lautet das Problem dieses vierten Abschnitts: was sollen wir im Sinne der Tugend gegenwärtig thun, um mit den Factoren der Wirklichkeit rechnend am sichersten, schnellsten und vollsten die ethischen Güter zu verwirklichen? — Zweierlei auf dieses Problem im Allgemeinen bezügliche Fragen stellen sich uns am Eingange in dieses letzte Gemach unsres Gebäudes in den Weg. Die eine derselben schaut ängstlich in der Ferne den übel beleumundeten Satz, *dass der Zweck die Mittel heilige*, und fürchtet, er werde als Consequenz auf uns einrücken, sobald wir Handlungen ins Auge fassen, die nicht direct aus Tugenden und Gütern fliessen würden, und dennoch, gewissen Hindernissen gegenüber, als Mittel zum Zwecke nöthig werden (54). Die andre Frage hält sich an die unleugbare Thatsache, die auch wir bereits im Vorübergehen anerkannten (228), dass Tugenden und Güter gesteigert und bereichert werden durch Kampf und Gegensatz, so dass das Uebel und das Böse deutlich als *Mittel* erscheinen zum höchsten Guten, die Frage demnach, ob der Zweck das Mittel heilige, aufzuhören scheint, eine Frage zu sein: dagegen tauche hier die neue Frage auf, ob nicht unsrer ganzen Ethik dann der Boden unter den Füssen weggezogen sei, wenn auch das *Böse* auf diese Weise ein Bestandtheil des *Guten*, das Nichtseinsollende zu einem gar sehr Daseinsollenden würde?

231.

Jener sogenannte Grundsatz der jesuitischen Moral bedarf gar sehr erst der Erklärung, ehe er beurtheilt, sei es gebilligt oder missbilligt wird. Die ihm gegenüber hergebrachte Entrüstung bezieht sich auf Anwendungen desselben, in welchen eine vom Gewissen des Entrüsteten unbedingt sittlich verworfene Handlung, etwa Mord, Entehrung, Diebstahl, grober Betrug, als Mittel gerechtfertigt werden sollte, noch dazu meist für einen Zweck, den der Entrüstete seinerseits gar nicht in dem Grade zu dem seinigen gemacht hatte, um für ihn an solche Opfer irgend denken zu können; mit anderen Worten: jene Entrüstung erklärt sich daher, dass im Gewissensurtheil in jenen verabscheuten Mitteln Verletzungen *höherer* Zwecke oder Ziele gesehen werden, als diejenigen sind, für welche jene Mittel beliebt wurden. Ganz anders stellt sich allgemein das Gewissensurtheil im umgekehrten Falle. Auch der sittlich geläutertste Mensch kann eine hohe Begeisterung für Kriegsthaten empfinden, durch welche ein unbedingt sittliches Ziel gegenüber unsittlichen, rechtswidrigen Ansprüchen vertheidigt oder errungen wird, auch wenn damit die Tödtung unschuldiger Menschen unvermeidlich verbunden ist. Wer in jedem Falle ohne Unterschied, z. B. auch um seine Kinder vor dem Tode zu retten, oder um sie vor dem Wissen von Dingen zu bewahren, die ihre Phantasie unsittlich reizen könnten, eine Lüge verschmäht, gilt uns eher als Narr und Pedant, denn als Tugendheros, und wer in solchem Falle löge, würde doch jedesfalls nicht mit moralischer Entrüstung getadelt werden, sondern man würde ihm im äussersten Falle freundlich zu verstehen geben, dass man über die Nothlüge anders denke. Man scheint also doch überall die Grösse der Sünde auch in solchen Conflictsfällen nur an der Grösse der Güter oder Ziele zu messen, welche verletzt werden. Der Grundsatz, den man in *Wahrheit* verurtheilt, während man den Satz, dass der Zweck die Mittel heilige, zu verurtheilen *meint*, jenen Grundsatz in diesen Satz nur hineinlegend, müsste lauten: »man dürfe nicht Bedenken tragen, dem niederen Gute ein

höheres zu opfern«. Gegen *diesen* Grundsatz natürlich kämpft unsre Ethik durchaus, in vollem Einklange mit jener Entrüstung.

232.

Das Empörende in der jesuitischen Anwendung jenes berüchtigten Satzes ist überdies zumeist nicht sowohl dieser Satz selbst, als vielmehr die Benutzung desselben als heuchlerischen Deckmantels in Fällen, wo in Wahrheit nicht ein Mittel höherem Zweck dienstbar zu machen gewollt war, sondern anstatt solcher *bona fides* in dem Thäter eine verbrecherische Begierde lebte, die er nur mit gleissnerischem Munde in Grundsätze der Frömmigkeit kleiden konnte. Stets wird in solchen Fällen sich zeigen lassen, dass in Wahrheit ein höherer Zweck vielmehr einem niederen geopfert wurde, welcher letztere das eigentliche Ziel des Willens bildete. Z. B. das öffentliche und private Vertrauen, Treu und Glaube, oder Zucht und Scham, oder Menschenleben und Friede, der sichere Rechtszustand — Güter höherer Art — sollten dem niederen Ziele der Bereicherung und Macht eines Ordens, eines Einzelnen, einer Kirche geopfert werden, ohne dass in gutem Gewissen die sichere Ueberzeugung lebte, es seien höchste Ziele geistiger, vielleicht jenseitiger Art wirklich *nur* durch jene Opfer erreichbar. Aber selbst wo die *bona fides* einer heiligen Einfalt nicht bestritten werden kann, wird überall, wo ein gesundes moralisches Urtheil sich gegen Anwendungen jenes Satzes sträubt, gezeigt werden können, dass eine irrthümliche Schätzung der Ziele vorlag, wie z. B. in dem Lederdiebstahl des heiligen Crispin zu Gunsten armer Unbeschuhter die Erhaltung des Rechtszustandes und des auf Ehrlichkeit beruhenden allgemeinen Vertrauens und sicheren Lebens irriger Weise für einen geringeren sittlichen Zweck geachtet wurde, als die warme Fussbekleidung einiger Armen. — Wie schnell sind doch die Beurtheiler politischer Thaten dazu bereit, falsche Rechtsauslegungen, Hintergehungen, Treubrüche, auch wohl Eidbrüche zu übersehen, wenn dadurch ein hohes Staatsziel erreicht ward! Wir würden in den meisten

Fällen strenger als sie urtheilen. Wir würden finden, dass durch jene Mittel fast immer höhere Güter, Endziele, um geringerer, äusserlicher, vergänglicher Scheingüter willen geschädigt wurden. »Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele!« Dennoch vereinigen sich unbefangene Wahrheitsliebe, ethische Consequenz, und tiefgehenderes Ablauschen der Gewissensurtheile dahin, in jenem durch seine Anwendungen mit Recht furchtbar und unheimlich gewordenen Satze *an und für sich* nur einen ungeschickten Ausdruck einer fast selbstverständlichen ethischen Wahrheit zu erblicken.

233.

Rein theoretisch geprüft und wörtlich verstanden, ist der Satz, dass der Zweck die Mittel heilige, in dieser Fassung zunächst widersinnig in jedem Betracht. Denn setzt er voraus, dass die Mittel erst geheiligt werden müssen, so setzt er sie als ethisch durchaus schon bestimmt voraus, nämlich als bereits durch ein anderweit gewonnenes ethisches Urtheil für böse, unrecht, unheilig erklärt. Was aber bereits nachweislich das ethische Prädicat des Nichtseinsollenden trägt, kann nicht nachträglich durch eine andre Betrachtung zu einem entgegengesetzten Prädicate kommen. Unrichtig ist aber schon solche Voraussetzung eines bereits ethisch prädicirten *Mittels* überhaupt, wenn nicht dabei gedacht ist, dass das ethische Prädicat lediglich von einem Zwecke herrührt, dem das Mittel dienen soll. Ein *blosses* Mittel, rein für sich genommen, ist weder heilig, noch unheilig; es hat keinerlei ethisches Prädicat. Das ethische Prädicat entsteht erst durch Beziehung auf ein Subject, welches billigt und missbilligt, Lust und Unlust empfindet, begehrt und verabscheut; der Gegenstand, rein als solcher, wird nur zu einem ethischen, sofern er für das Subject diese Affecte als Folgen nach sich zieht, d. h. sofern er die Zwecksetzungen fördert oder kreuzt, an welche sich für das Subject diese Affecte knüpfen. Z. B. ist ein unwahres Wort nur insofern als ethisch verwerfliche Lüge prädicirt, als ein Hörer davon

getroffen werden sollte, der es für Wahrheit nahm; ohne den Hörer wäre es für den Sprecher nur insofern sittlich zu tadeln, als es ein müssiges, thörichtes Reden wäre, also wiederum nur, weil es gegen die dem Sprecher gesetzten Zwecke liefe. Ein *blosses* Mittel, ohne jede Beziehung auf einen Zweck, den es fördert oder hemmt, ist ein blosses Ding oder blosses Ereigniss, nothwendig ohne ethische Qualität. Da nun aber *Handlungen* jederzeit sich auf Zwecke beziehen, welche durch sie gehemmt oder gefördert werden, und jederzeit in ihrem eignen oder in fremdem Subjecte Empfindungen erregen, welche zum Wohl oder zum Wehe beitragen: so haben wir jene *blossen*, *reinen* Mittel im Gebiete der Handlungen überhaupt nicht zu suchen, sondern nur im Gebiete der todten, empfindungslosen Sachen und der von Niemand empfundenen Vorgänge; dass diese Sachen und Vorgänge kein ethisches Prädicat haben (ausser wiederum dadurch, dass sie *Zwecke* fördern oder hemmen), dürfte zweifellos sein. Der jesuitische Satz, hiernach corrigirt und auf *reine* Mittel bezogen, ist in der That auf etwas Selbstverständliches reducirt. Er würde dann lauten: »Reine Mittel empfangen ihr ethisches Prädicat erst durch einen Zweck, welchem sie dienen oder welchen sie hindern«. Sind aber nicht *reine* Mittel gemeint, sondern *empfundene Handlungen*, welche immer schon irgendwie einen erfüllten oder verletzten *Zweck* einschliessen, so ist der Satz richtiger in die Worte zu fassen: »niedere Ziele sind höheren aufzuopfern«, oder, nach unserer Erkenntniss des allein sittlichen Ziels: »geringeres, beschränkteres Wohl ist höherem, intensiverem, allgemeinerem Wohl aufzuopfern«, oder: »ein geringeres, beschränkteres, niederes Uebel — als *Ziel* betrachtet zwar nichtseinsollend, wie *alles* Uebel — wird zum *Seinsollenden*, wenn es unvermeidliches Mittel eines höheren Gutes ist, als dasjenige war, welches dadurch verloren geht; und die auf solches Uebel gerichteten Handlungen — welche *unrecht* wären, wenn das Uebel *Selbstzweck* oder Mittel eines *geringeren* Gutes sein sollte, als dasjenige, welches dadurch verloren geht — sind in jenem Falle gute Handlungen«. Solche Handlungen stehen dann allerdings in vollem Einklange mit der Tugend,

fliessen aus ihr, entstellen das sittliche Wollen und das ethische Gemüth auf keine Weise, das sie immer mit Trauer über die Nöthigung vollziehen wird, welche die vorübergehende und partielle Erzeugung von Uebeln fordert; sie werden mit ungebrochenem, reinem Gewissen vollzogen, geradherzig, ohne gleissenden Schein, — zu vergleichen einer schmerzvollen, aber rettenden Operation. Es lässt sich an diesen Handlungen auch kein Widerspruch nachweisen mit unsern ethischen Grundlehren. Sie erzeugen allerdings Uebel; aber sie involviren keineswegs, dass als Ziel gedacht werde, was als Ziel nicht gedacht werden kann, also nicht soll. Sie sind vielmehr in der rechten ethischen Zielsetzung geschehen und fliessen aus ihr als denknothwendige Mittel derselben, welche deshalb ebenso sein *sollen*, *gut* sind, wie die Zielsetzung selbst (39). Das Uebel soll nicht als *Ziel* gesetzt werden; daraus folgt nicht im Mindesten, dass es auch nicht *Mittel* sein dürfe (54).

234.

Die zweite jener Fragen (230) bezweifelte nicht mehr, dass Uebel als Mittel berechtigt, ja gefordert sein können für die sittlichen Güter; vielmehr fusste sie auf der unleugbaren Thatsache, dass die Welt der Güter und Tugenden sich um neue, sehr werthvolle Arten bereichert durch den Kampf und die Abfindung mit Uebeln, sowie schon durch die Folie des Gegensatzes an sich der Glanz der Güter, die Intensität des Wohles, erhöht wird. Bekanntlich ist dies der durchschlagendste Gesichtspunct für die Lösung des Problems der *Theodicee*.

> Gott — der *Freiheit*
> Entzückende Erscheinung nicht zu stören —
> Er lässt der Uebel grauenvolles Heer
> In seinem Weltall lieber toben.

Das höhere Gut der Freiheit, der selbstthätigen Erkämpfung der Güter, der Selbstbefreiung von ihren Widerständen, die dadurch zu erlangende höhere Beseligung, — dies wäre hiernach der Zweck der Gottheit, durch den für den göttlichen Willen das Mittel der Sendung oder Zulassung von Uebeln

»geheiligt« würde. Allein die Tragweite dieser Betrachtung geht noch über den von uns anerkannten Wahrheitskern jenes berüchtigten Satzes hinaus; sie scheint eine Rechtfertigung sogar für den *bösen Willen*, für die falsche, von uns verworfene Zielsetzung, für Alles das zu bringen, was ausdrücklich nach unsern ethischen Lehren das Prädicat des *Bösen*, des *sittlich Schlechten*, empfangen hat. Die Theodicee wird in jener Betrachtung zugleich eine Rechtfertigung Gottes für das Dasein der Sünde, des moralisch Bösen, finden. »Es wird mehr Freude sein im Himmel über Einen Sünder, der Busse thut, als über neun und neunzig Gerechte, die der Busse nicht bedürfen«. — »O felix culpa, quae talem meruit redemptorem!« rief ein alter Lehrer der Kirche aus, im Preise der Erlösungsthat Christi. — Die Thatsache, dass das Gute und die Güter, die Seligkeit im Guten, gesteigert und bereichert werden durch Entgegensetzung und siegreichen Kampf mit dem Bösen, dass dem Verhältnisse zur Sünde die herrlichen und für beide Theile in unersetzlicher Weise beseligenden Tugenden des Verzeihens, der erziehenden Geduld, der forthelfenden Liebe entspringen, — wer wollte diese Thatsache leugnen? Sollen aber alle Güter verwirklicht und in höchster Steigerung verwirklicht werden, ist dann nicht hiernach auch alles Böse, alle Sünde, ein gefordertes Mittel des Guten, also Etwas, das *unbedingt sein soll*, also — kein Böses? Und was ist dann noch böse, was gut, — wenn der Gegensatz schwindet? Schwindet nicht mit ihm überhaupt jede ethische Aussage?

235.

Dass diese Folgerungen nur bei einer Verwirrung der Fäden und einer Verdunkelung des Bewusstseins gezogen werden können, ist sogleich aus dem Umstande klar, dass, wenn hier richtig gefolgert wäre, wenn es also kein Böses und keinen Gegensatz zum Guten gäbe, auch von einer Steigerung des Guten durch den Gegensatz zum Bösen nicht die Rede sein könnte. Diese Steigerung setzt selbst voraus, dass das Böse das Böse bleibt, dass in ihm ein Nichtseinsollendes als Ziel gesetzt wird. Wäre

denn jenes Verzeihen, jene Geduld, jene Freude an der Umkehr, noch von irgend welchem Sinn und Werth, wenn das Verziehene vielmehr hätte gebilligt werden müssen, wenn das geduldig Getragene vielmehr mit Lob zu begrüssen war, wenn die Umkehr nur einen Wechsel zweier gleich vortrefflicher Herzensbeschaffenheiten darstellt? Es ist deutlich, dass nur das Wesen des Bösen als des *Nichtseinsollenden* jene Steigerung der Tugenden und Güter durch das Böse ermöglicht. Stellten wir uns nun die Aufgabe, diese Bereicherung des Guten zu gewinnen, indem wir von uns aus das Böse zu erzeugen suchten, in der guten Absicht, höheres Gute daraus folgen zu lassen: wie sollten, wie könnten wir dies erreichen? Wir selbst würden in dieser Tendenz offenbar von gutem Willen beherrscht sein; *unsre* Zielsetzung wäre eine sittlich normale; also von uns selbst würde jenes Böse nicht hervorgebracht. Oder sollen wir Andre dazu verführen, indem wir ihnen verbergen, dass Das Sünde sei, wozu wir ihnen rathen oder sie verlocken? Aber wir würden dann erreichen, dass diese Anderen bona fide handeln, also gleichfalls unsern Zweck verfehlen, wenn nicht in diesen Anderen von sich aus jene Willensschwäche oder Willensverderbtheit sich einstellte, welche sich Unziele zu Zielen setzt. Sollten wir diese Willensverderbniss durch eine Misserziehung künstlich erzeugen? Aber wer bürgte uns dann für die Umkehr, für den Sieg? Müssten wir nicht gleichzeitig auch wieder für den gesunden Keim sorgen, der die Krankheit überwindet? Nun wohl; denken wir nur diese letzte Aufgabe vollständig aus, so haben wir die Lösung, und gewinnen auch auf das Ueberraschendste und Befriedigendste den Zusammenschluss mit der Theodicee. Das Böse schaffen, damit Gutes daraus werde, könnten wir auf keine andre Weise, als indem wir ethische Potenzen hervorbrächten, aus welchen nothwendig ein Entwickelungsgang hervorgehen muss, in welchem der gute Wille seinen Gegner in fortwährenden Kämpfen zu bestehen hat und endlich auch wirklich besteht. So verfuhr — menschlich zu reden — die Gottheit, indem sie ein ganzes Universum solcher Wesen, solcher ethischer Potenzen, schuf und ins Unendliche zu schaffen fortfährt. Wo ist hier noch der jesuitische

Grundsatz? Wer bedenkt sich, Kinder zu zeugen, auch wenn er sicher weiss, dass sie dem Kampfe mit der Sünde nicht entnommen sein werden? Zumal, wenn er sicher glaubt, dass ihre Entwickelung sie durch diesen Kampf zu erhöhtem Heile führen wird? Und indem Jeder diesen Kampf bereits als durch die Natur gegeben vorfindet, ehe er sich selbst ethisch zu motiviren anfängt: was wird er Anderes zu thun haben, sittlicher Weise, als mit ethischem Bewusstsein diesen Kampf für sich und Andre zum Siege des Guten durchzufechten? Der Schöpfer oder Erzeuger jener Wesen aber widerspricht nicht dem Seinsollen des Guten, indem er die Sünde jener Wesen als Mittel auffasst und einrechnet; er will und setzt dasjenige Ziel, das allein sein soll.

236.

Wir treten nach Beseitigung dieser Bedenken mit der Zuversicht, dass wir uns ruhig den Consequenzen unsrer früheren Ergebnisse überlassen dürfen, näher an die Aufgabe dieses Abschnitts heran und wiederholen seine Grundfrage: was soll im Sinne der Tugend gegenwärtig gethan werden, um mit den Factoren der Wirklichkeit rechnend am sichersten, schnellsten und vollsten die ethischen Güter zu verwirklichen? Wurden wir durch diese Frage auf den Boden des uns gegenwärtig thatsächlich Gegebenen gestellt, so befinden wir uns demnach in diesem Abschnitte in derselben irdischen Menschenwelt, die uns bereits im Schlusstheile des vorigen Abschnitts beschäftigte. Aber wir stehen hier innerhalb derselben an einem bestimmten Puncte ihres geschichtlichen Werdens, von welchem aus wir ausblicken auf die in der Ferne, ja in unendlicher Ferne, vor uns aufgerollten Idealbilder, eines irdischen Reichs vollendeter Güter zwar zunächst, welches aber nicht nur auch seinerseits eine ideale Ferne zeigte, sondern überdies auf einen Lichthintergrund aufgetragen war, der einer jenseitigen Welt angehörte. Diese Güter sollten errungen und geschaffen werden durch Tugend des Willens; der Wille eben, der sie wollte, war allein der Wille, der sein soll. Dass dieser Wille in der gegenwärtigen Menschheit lebendig und mächtig werde,

dies ist also die erste Sorge jener das Böse zum Guten überleitenden Handlungen, welche unsre Pflichtenlehre verzeichnet. Damit aber ist überhaupt das Gebiet der Güter des *inneren Lebens* betreten, und es wird sich zeigen, dass wir aus der Gesammtheit derselben den Tugendwillen nicht loslösen und für sich isolirt unter das Problem der Pflichtenlehre stellen können.

237.

Der Mensch erblickt das Licht als ein Wesen, das sich schlechterdings nur durch Empfindungen sinnlichen Wohlbehagens und Missbehagens, durch physische Lust und Unlust, zu Handlungen bestimmen lässt. Die Willensrichtung, welche in diesem Zustande die unumschränkte Herrschaft hat, kennt also nur Zwecksetzungen, deren Erfüllung sich durch sinnliche Lust, deren Verhinderung oder fehlende Erfüllung sich durch sinnliche Unlustempfindungen ausreichend kundgeben kann. Und von diesem Gebiete selbst wieder ist anfänglich noch Alles fern und dem Begehren fremd, was, obwohl gleichfalls unmittelbar nur dem sinnlichen Genusse des Einzelwesens dienend und zuerst überall nur in diesem Sinne begehrt, doch schon für Zwecke bestimmt ist, die ausserhalb des Individuums liegen, wie vor Allem das Gebiet der Geschlechtsempfindungen und der sie bedingenden und von ihnen bedingten Functionen. In dieser Beziehung selbst noch unter dem entwickelten Thier, ja unter der entwickelten Pflanze stehend, kennt der neugeborene Mensch nur Zwecksetzungen, die sich auf sein *körperliches Einzeldasein* beziehen. Aber auch dies bedarf noch einer Einschränkung. Die ersten Wochen des kindlichen Lebens verrathen noch Nichts von einer Gesammtempfindung, durch welche das körperliche Einzeldasein als Ganzes auf die Einheit des Individuums bezogen und von diesem mithin als *seine* Totalbefriedigung, als das Behagen seines einheitlichen Gesammtdaseins, empfunden würde. Vielmehr ist

in jenen ersten Anfängen sicherlich nur von einer Reihe einander folgender und einer Mehrheit neben einander hergehender einzelner Empfindungen zu sprechen, von welchen jede einem einzelnen, concreten, momentanen Bedürfnisse der körperlichen Einzelexistenz, sei es als Lust- oder als Unlustempfindung, correspondirt. So ist hier noch Alles nicht nur überhaupt *sinnlich*, sondern es zeigt den *particulären* Charakter der Sinnlichkeit (105) in dem äussersten Grade, in welchem die Herrschaft des Particulären überhaupt in einem empfindenden und lebendigen Wesen gedacht werden kann; das menschliche Leben ist also an seinem Anfange so fern als nur denkbar von Dem, was der Ethik als das Höchste gilt.

238.

Gleichwohl ist dieser Anfangszustand des Menschen nicht als Etwas zu beurtheilen, das nicht sein sollte. Vielmehr stimmt derselbe völlig überein mit den Anforderungen, die wir aus idealen Gesichtspuncten an den Anfangszustand einer *Entwickelung* gestellt haben, selbst für solche Wesen, deren Bestimmung bis in die höchsten denkbaren Endziele hinaufreicht (154, 163). Dieselben idealen Forderungen drangen ferner auf ein stetiges, sprungloses Durchlaufen aller Stadien dieser Entwickelung, welche ein eigenthümliches Gut verwirklichen, und in einer Reihenfolge, welche das Eigene jedes dieser Güter in die grösste Wirkungskraft einsetzt. Endlich sollte jedes solche Entwickelung durchlaufende Einzelwesen in seiner *Eigenart*, seiner *Individualität*, innerhalb des Umkreises des Guten sich darleben (139 f. 172). Dies sind die allgemeinen ethischen Normen, welche die Pflichtenlehre als Leitsterne begleiten, wenn sie den Menschen auf seiner Wanderung von jenen particulärsten und sinnlichsten Anfängen zu den universellsten und geistigsten Zielen hin an die Hand nimmt: es sind die obersten Grundsätze der *Pädagogik*, in Rücksicht auf Selbsterziehung, wie auf Erziehung Anderer. Wir entnehmen diesen Grundsätzen in Bezug auf die Rechtbeschaffenheit des Wollens, um die es hier zunächst sich handelt, die Forderung, dass das

Wollen den normalen Inhalt jedes Entwickelungsstadiums in sich trage und in der demselben Stadium entsprechenden Form sich motivire, entgegen der Trägheit und entgegen einer irrigen, einseitigen oder überhastenden Zucht das jedesmalige Können im Sinne der harmonischen Gesammtverwirklichung erschöpfend (136, 79). Wenn äussere abnorme Umstände das genaue Einhalten jener Grundsätze in der Umsetzung solches normalen Wollens in äussere *Handlungen* verwehren, so darf dies nicht hindern, den *Willen* zu dieser Rechtbeschaffenheit zu erziehen; es wird nur veranlassen, ihm zugleich die *Resignation* anzuerziehen, welche die reale Weltwirklichkeit in Betracht der vollen äusseren Ausprägung der einzelnen Entwickelungsstadien auferlegt.

239.

Nicht nur im Interesse der Gesundheit, sondern auch der Willensbildung und der Gewinnung innerlicher, ideal geistiger Güter überhaupt, tritt an der Schwelle des Menschenlebens die physische *Diätetik* der Pädagogik voran, und bleibt ihre Begleiterin bis zum Tode. Jeder der particulären sinnlichen Triebe, welche im Anfange allein den Willen ausmachen, kann in Folge der von Haus aus obwaltenden Vereinzelung der Triebe um so leichter durch Begünstigung oder Vernachlässigung von Aussen in einer Weise gesteigert oder abgeschwächt, zu Lust oder Unlust erregt werden, dass nicht allein das gegenwärtige innere Willensleben unharmonisch in sich selbst, abnorm und unselig wird, sondern auch dem rechtzeitigen und vollkräftigen Eintreten künftigen höheren Willensinhalts sich ein Hinderniss vorbaut, oder eine Anticipation des später Berechtigten sowohl Gegenwart als Zukunft verdirbt. Aber jene selbe Vereinzelung der Triebe erleichtert auch die günstige Einwirkung; darum kann nicht früh genug begonnen werden mit leiser, nicht gewaltsamer Gewöhnung an Ordnung und Mass. Im Allgemeinen ist dem natürlichen Verlangen des Kindes das Verhalten abzulauschen; vor Allem ist dieses Verlangen demnach abzuwarten, Nichts entgegen-

zubringen, wozu sich ein Bedürfniss noch nicht regt, keine Bewegung, keine Fertigkeit aufzunöthigen, zu der man die erlangte Reife dem Kinde noch nicht aus seinen eigenen Regungen abmerkt. Ausnahmen können hier nur durch krankhafte oder sonst abnorme Zustände bedingt werden, solche Zustände, deren natürliche, ungehemmte Forterhaltung oder Begünstigung entschieden die harmonische Gesammtverwirklichung in physischer oder ethischer, körperlicher oder geistiger Beziehung schädigen würde: wenn freilich auch hier oft kleine Uebel ertragen werden müssen, um grössere zu verhüten. Abnorme Zustände jener Art, krankhafte Mängel oder Einseitigkeiten, besonders auch ethisch gefährliche Vorneigungen, die den Keim zu Leidenschaften enthalten, sind häufig *vererbt*, und darum von den frühesten Tagen an in Rechnung zu ziehen.

240.

Leidenschaft kann auch die volle Energie und begeisterte Lust, die concentrirte Hingebung, einem sittlichen Gut gegenüber genannt werden, und oft liegt dieser Wortgebrauch zu Grunde, wo das Lob der Leidenschaft gesungen wird. Dabei ist Gefahr, dass die andre, verwerfliche Leidenschaft, ja die das Böse in seiner vollsten Realität ist, darüber übersehen und unvermerkt in das Lob hineingezogen wird. In dem letzteren Sinne, der ursprünglich wohl der einzige war, so dass Leidenschaft zweifellos etwas zu Fliehendes und Abzudämmendes bezeichnete, bedeutet dieses Wort jede derartige Ueberwucherung der Gesammtheit oder zusammenfassenden Einheit des Willenssubjectes durch einen *einzelnen* Trieb, dass jener die Totalität der Aufgaben vertretenden Einheit die Leitung entrissen ist, ihre Stimme übertäubt wird und ungehört in der Einsamkeit des Gewissens verhallt. Es kann dahin kommen, dass dem sittlichen Bewusstsein die Verwerflichkeit der Handlung klar begründet vor Augen steht, und ebenso deutlich ihm alle drohenden Folgen ins Licht treten, und dennoch, fast gleichzeitig, jener vereinzelte Trieb, sei es der Beharrungstrieb einer gleichfalls als Leidenschaft denkbaren Ruhesucht, sei es ein

sinnlicher Genusstrieb oder Zorn und Rachedurst, ganz ungehindert seinen Weg geht, mit instinctiver Sicherheit seine Mittel ergreift und sein Ziel findet. Ist es sogar Erfahrungsthatsache, dass bei diesem Ziel nicht einmal immer von Genuss die Rede ist, indem es sich nur um die freudelose Wiederholung einer einmal zu leidenschaftlicher Gewohnheit gewordenen Beschäftigung handelt, oder einfach um das Loswerden des lästigen Triebes durch seine Befriedigung: so darf es nicht Wunder nehmen, wenn dieses Erscheinungsgebiet vor allen anderen die Vorstellung eines fremden, dämonischen oder teuflischen Einflusses erzeugte und nährte. Wer dagegen die kleinen Anfänge jener Vereinzelung, vereinzelten Begünstigung eines Triebes beobachtet, aus welchen die Leidenschaft emporzuwachsen pflegt, wird vielmehr entdecken, dass die Leidenschaft in dieser ethisch verwerflichen Art trotz aller scheinbaren Stärke eigentlich *Schwäche* ist, und trotz alles entgegengesetzten Scheines den Ursprung des Bösen aus *Trägheit* des Willens bestätigt (74 f.). Besässe die einheitliche Totalpotenz des Subjects mehr Ueberwindungskraft ihrer eignen Trägheit gegenüber, so würde der ihr entsprechende, ihrem Gesammturtheil (Gewissen) gehorchende einheitliche Gesammtwille des Subjects keinen einzelnen Trieb zu jener Uebermacht kommen lassen. Wird nun gerade der Einzeltrieb ausschliesslich begünstigt und unterstützt, geübt und gleichsam zur vollsten Entfaltung erzogen, während der Gesammtwille seiner Trägheit überlassen bleibt, so sind jene abnormsten Erscheinungen unvermeidlich, und sie werden dann häufig auch die Vererbung von Dispositionen zu ähnlicher abnormer Entwickelung verursachen. Erzieherische und diätetische Mittel, physische und geistige, abwehrende und anregende, werden in diesen Beziehungen nichts Anderes zu leisten haben, als was das sittliche Ideal an sich selbst fordert: *Stärkung jenes einheitlichen Gesammtwillens*, Erregung der Lust an seinen Zielen und sichere Gewinnung der Erkenntniss dieser Ziele.

241.

Nicht nur die Gefahren der Leidenschaft, auch die von Aussen eindringenden Uebel der Natur und des Gesellschaftslebens fordern zu einer *Zucht* auf, deren Augenmerk wesentlich auf die Stärkung der Willens- und Wesenseinheit des Subjects zu richten ist, mit welcher sich dieses über alle vereinzelten Triebe nicht nur, sondern auch über alle vereinzelten Lust- und Unlustempfindungen dergestalt soll erheben können, dass die innere Freudigkeit und Lebenslust, wie sie der vollendeten Tugend und ihrem Wirken wesentlich ist, nicht unter diesen Einzelheiten leidet. Schmerz und Entbehrungen tragen, Genüsse sich versagen, am Geringen und Einfachen schon grosse Freude haben und sie daran behalten zu lernen, gehört zu den wichtigsten Aufgaben der Erziehung und Selbstzucht. Es muss jener tapfere Sinn gesucht werden, welcher ausrufen konnte: »Alles in der Welt lässt sich ertragen, nur nicht eine Reihe von guten Tagen«, oder: »Lieber mit Leiden will ich mich schlagen, als soviel Freuden des Lebens ertragen«. Dabei wird sich bewähren, dass Uebel und Leiden, Widerstand und Kampf das wahre Wohl steigern, und neue, unersetzliche Güter und Tugenden dadurch gewonnen werden, um deren willen ein Weltdasein, wie es vorliegt, mit einer widerstrebenden, Kampf und mühevolle Arbeit schaffenden und Gefahren drohenden Natur, bei Weitem vor dem Schein-Ideale des Paradieses oder Schlaraffenlandes den Preis verdient.

242.

Gegenüber den vereinzelten Befriedigungen particulärer Triebe liegt bereits ein höheres, universelleres Gut in den Empfindungen der Lebensfreude und des Kraftüberschusses, welche dem gesunden und vollkräftigen Gesammtdasein der Wesenseinheit unmittelbar entquellen und sich an einzelne Befriedigungen mehr nur gelegentlich anknüpfen (175). Die Pflege dieser Empfindungen wird sonach den Gewinn eines höheren Wohls, gegenüber den vereinzelten Genüssen, zugleich

miterreichen, wenn sie andrerseits als wichtiges erzieherisches Mittel im Kampfe gegen die Macht einzelner Triebe dient. Schon im Gebiete herrschender Sinnlichkeit, in den frühesten Lebensjahren, wird man auf diesem Wege die beste Grundlage für die weiteren Entwickelungsstadien zugleich mit wahrem kindlichen Glücke erreichen, wenn man das Kind gewöhnt, in Spielen und Vergnügungen nicht einzelne Sinne vorwiegend, sondern den sogenannten Gemeinsinn oder Gesammtsinn (coenaesthesis, κοινὴ αἴσθησις) zu befriedigen, und sich wesentlich an der Totalität seines Daseins- und Kraftgefühles, mit wenig äusserem Apparat, zu erfreuen. Späteren Jugendjahren wird diese Gewöhnung vom höchsten Werth. Während die Genüsse einzelner Sinne verwöhnen, abstumpfen, unzufrieden machen, und zu einer Verschwendung und Schwächung einzelner Triebkräfte verleiten, die von den unheilvollsten Folgen sein kann, bleibt jene tief innerliche Freude an unverbrauchter, gesammelter Kraft des Gesammtdaseins ein unerschöpflicher Quell des Wohls durch alle Lebensalter, der auch über viele einzelne Leiden erhebt und vor Allem den sittlichen Willen in fröhlicher Kraft erhalten hilft. Nicht die Auswirkung der einzelnen Potenzen, sondern ihre innere Sammlung und Bewahrung, ist hier der rechte Weg zur sittlichsten und glücklichsten Verwirklichung derselben. Unter allen Mitteln der Erziehung zu solcher Art, sich zu freuen, giebt es Keines, das so unerschöpflich, herrlich, sicher und ausdauernd in seinen Wirkungen wäre, wie die Gewöhnung an das Leben in *freier Natur*. Es ist wesentlich das Gefühl eigner unverbrauchter, innerlich angesammelter Lebenskraft, das uns zunächst im sogenannten »Naturgenusse« in Wald und Feld, Berg und Thal, in Luft und Sonnenschein erweckt wird; aber darin ist zugleich der Erhebung zu ästhetischer Anschauung, zu seelischer, humaner Empfindung, ja zu Nährung und innerer Belebung göttlichen Geistesgehaltes, ein reiche Früchte tragender Boden bereitet. »Es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun«. Wer sich in diese Welt von beschaulicher Lust eingetaucht hat, ist bei geringstem Besitze und beschränktester Deckung seiner Lebensbedürfnisse weit glück-

licher als der Reiche und Verwöhnte. Er erkennt die Werthlosigkeit äusserer, kostspieliger Genussmittel und Lebensreize, und wird dadurch frei von dem Wahne, dass der minder Besitzende das Opferthier der Gesellschaft sei und in grollendem Eifer um Mehrgewinn und bessere Stellung der socialen Gerechtigkeit aufhelfen müsse. Auf der andern Seite lernt aber auch der Reiche auf demselben Wege die Unseligkeit der Habsucht und des todten Besitzes empfinden, im Unterschiede von der sorgenlosen Freude des Naturdaseins, und sein Herz wird zu wohlthätigem Sinn und allumfassendem Mitgefühl erweitert.

243.

Die Freude an der *angesammelten, bewahrten Kraft*, im Gegensatze zur Lust an der einzeln ausgegebenen, hat noch innerhalb des Gebietes der materiellen und sinnlichen Güter andre tiefgreifende, das Wohl erhöhende, Uebel verhütende und übertragende, den sittlichen Willen stählende Folgen, die sich dann auch weiterwirkend auf das sociale und geistige Gebiet erstrecken. Ueberdies kehrt auf diesen letzteren Gebieten die gleiche Forderung in analogem Sinne und mit den analogen Folgen wieder. Dort, im Bereiche des Materiellen, führt die Freude an der angesammelten Kraft zur *Sparsamkeit*, zum Capitalisiren des Erwerbs, und es ist nur zu verhüten, dass sie nicht allzu sehr dazu führe. Aber diese letztere Gefahr liegt den Ständen, welche am meisten im Materiellen leben, und doch nicht durch Grundbesitz auf solidere Basis gestellt sind, so wenig nahe, dass vielmehr ihnen gegenüber Alles darauf ankommt, ihnen die Lust an der zusammengehaltenen Kraft zu erwecken. Mit ihr ist auch die *Lust an der Arbeit* gegeben, im Unterschiede zur Lust am *Genusse* im engeren Sinne dieses Worts. Die Lust, welche die Arbeit, die Thätigkeit, die Anstrengung gewährt, unterscheidet sich von dem gewöhnlich so genannten »Genusse« durch nichts Anderes als dadurch, dass der letztere einen vereinzelten Trieb begünstigt, während in der Arbeit die concentrirte Kraft der Wesenseinheit als Individuums sich selbst geniesst. Die An-

wendungen der gleichen Gesichtspuncte auf das *Geschlechtsleben* drängen sich von selbst auf; die »bewahrte Potenz« ist nicht allein die Bedingung gesunden individuellen Lebens in diesem Betracht und Bedingung lebenskräftiger, zu bester Entwickelung gedeihender Frucht; aus ihr allein quillt auch das volle, tiefe Liebegefühl der Jugend, und die dauernde Innigkeit im Bunde der Geschlechter hat ihren mächtigsten Feind an früher Uebersättigung. Nehmen wir hinzu, wie die volle, allem Einzelnen liebevoll nachgehende Freude am Familienleben an das *Mass* gebunden ist, und wie die meisten *wirklichen* (nicht bloss eingebildeten) socialen Missstände, Wohnungsnoth, Pauperismus und allerlei Arbeiter-Elend, doch zuletzt wohl im Wesentlichen aus der *Uebervölkerung*, namentlich aus dem ungemessenen Wachsthum der niederen Classen sich erklären, welche davon ihren Namen führen (proletarii, quia prolem reipublicae tribuunt): so haben wir in dem hier skizzirten Bilde eines besonnenen, innerlich gesammelten Gebrauchs materieller Güter vor Allem einen *Arbeiterspiegel* für unsre Tage.

244.

Die dem Menschen aufgegebene Entwickelung soll aus dem Bereiche des Sinnlichen und Particulären zunächst hinaufführen in das Gebiet des Geselligen oder *Seelischen*. Hier begegneten uns die recht eigentlich *humanen* Güter und Lebenssphären, während die noch höher stehenden Güter des geistig-Universellen das specifisch Menschliche überragen und eines göttlichen Besitzes theilhaft machen. Die normale Entwickelung darf dieses Geistige nicht sogleich an das Sinnliche knüpfen, ohne die Brücke des Seelischen. Die im Gebiete des Seelischen liegenden Empfindungen, Triebe, Freuden, Thätigkeiten zu pflegen, wird also vor Allem, der anfangs herrschenden sinnlichen Particularität gegenüber (237), nächst der zuletzt besprochenen Mässigung und Concentration der letzteren, in Betracht kommen. Und auch hier zeigt sich, dass die Gewinnung der wahrhaften und höheren Lust selbst, wie Selbstzweck, so auch das sicherste erzieherische Mittel ist im

Kampfe gegen unsittliches Wollen und drohende Uebel. Schon an das geringste Entgegenkommen persönlicher Anhänglichkeit des Säuglings knüpfe sich die Pflege der *gesellenden Liebe* an, die das Kind von Person zu Person mit Aeltern und Geschwistern, mit Wärtern und Gespielen, später mit Freunden und Arbeitsgenossen verknüpfen soll. An diesen Banden selbst, als eigenen tief beglückenden Gütern, soll sich mehr Lust und Freude entzünden, als an allen einzelnen Vorgängen für sich, aus welchen sich das Gemeinschaftsleben mit jenen eng Verbundenen zusammensetzt. Dann werden auch gemeinsam ertragene Uebel zu Gütern, zu einer »lieben Noth«, in der sich Freundschaft und inniges Zusammengehören mehr als irgend sonst zu beglückender Empfindung bringt. Aeltern und Erzieher werden allerdings vor Allem auf *Gehorsam* dringen müssen, Ungehorsam und Hintergehung, durch welche das Kind sich ihrem Einflusse entziehen würde, am strengsten zu verhindern haben: aber je mehr ihnen gelingt, zur Autorität und pietätvollen Scheu die innige Zuneigung der Anbefohlenen hinzuzugewinnen, um so mehr erwecken sie diesen die *Lust* am Rechten und bilden ihren Tugendwillen zur »zweiten Natur« (93). Darin wird auch Gesinnung und Mass für die Handhabung *körperlicher Strafen* gegeben sein, die sich allerdings nicht entbehren lassen. Leider ist aber in Schulen und Häusern in letzterer Beziehung noch oft eine Härte zu finden, die das Kind scheu macht, verbittert und verdüstert, und so die fröhliche naive Kraft schwächt, die am meisten das Gelingen alles Guten und das Lernen alles Schweren verbürgt. Doppelt wird im Aelternhause solche Härte zum Frevel, der im Kinde den Keim erstickt, welcher in fröhlicher Liebe und in dankbarer Hochachtung und Ehrfurcht alle Tugenden und Güter inneren Lebens zu bester Reife würde gebracht haben, während die Furcht nur scheue und listige Miethlinge erzieht, und der einer verhassten Zucht Entwachsene mit dem Glauben an sein gutes Recht so schnell er kann einer zuchtlosen Freiheit zueilt.

245.

Schon das Schulleben, noch mehr die Jünglingsjahre, geben Anlass und Mittel an die Hand zur Pflege der geselligen Tugend und des *Gemeinsinns* über die engen Grenzen des Hauses und der Freundschaft hinaus. Schon frühzeitig muss vor Allem in dem Knaben das Gefühl der Zugehörigkeit zur *Gemeinde* und zur *Nation* geweckt werden; Unterricht, Gespräch und unterhaltende Lectüre soll ihm Begeisterung entlocken für patriotisches Heldenthum und Thatengrösse im Dienste des Gemeinwohls. Aber auch der weiblichen Bildung darf dieses Element nicht fehlen. An das sinnliche und Naturleben knüpft die weibliche Bildung meist zu unvermittelt sogleich das universell Geistige, das Religiöse namentlich und Aesthetische, so dass der Sinn für die realen Güter und Lebensverhältnisse der menschlichen Gesellschaft ungeweckt bleibt. Dadurch verlieren auch jene höheren rein geistigen Besitzthümer einen Theil ihres Werths und schlagen in Schwärmerei und naschendes Dilettiren aus. Der Gemeinsinn, der Patriotismus, die Menschenliebe, die Lust zu arbeitsvoller Hingebung an unmittelbar praktische Aufgaben des menschlichen Zusammenlebens, sollen erst einen tüchtigen sittlichen Grund legen, über dem dann Religion und Geistesleben sich um so herrlicher, freier und gesunder erheben werden. In der Religion selbst liegt ein Quell jener tüchtigen, bürgerlichen und humanen Sittlichkeit nur so weit, als sie der Erweckung lebendigen Mitgefühls und hingebenden praktischen Wollens dienen kann; aber gerade diese Seite ist nicht das specifisch Religiöse an der Religion. Wenn das Letztere, das Ueberweltliche und Jenseitige, das Brüten und Sinnen, Schauen und Schwelgen im Unendlichen, zu früh eine Macht wird, verzärtelt sich das Empfinden, der Wille erlahmt, und Vieles, was Haus und Gemeinde, Vaterlandsliebe und Humanität erfordern, wird unterschätzt und unterlassen. Der rechte Weg wird die gesellende Liebe des Hauses, nach ihrer Erweiterung zum Gemeinsinn bis zum Patriotismus, an der Hand jener praktischen Seiten der Religion allerdings bis zu jenem allumfassen-

den Mitgefühle zu führen haben, welches auch die Schranken der Nation weit überragt, und Liebe und Achtung Allem seinem Werthe gemäss erweist, ob es nahe oder fern stehe. Diese Gesinnung wird dann zum Mutterschoosse des reinen, universellen Geisteslebens in seiner gesunden Gestalt, ohne welches allerdings der Mensch und die Menschheit ihre letzte Weihe, ihren vollen Werth, ihre inhaltvollsten und dauerndsten Güter verlieren würden.

246.

Mit der *Religion* ist das Gebiet der specifisch *geistigen, universellen* Güter betreten. Wiewohl wir im früheren Zusammenhange gesehen haben (184 f.), dass der Substanz nach schon der unbewusst und unvermerkt im Menschen waltende Universaltrieb Religion ist, kraft dessen er, der Selbstsucht entgegen, Gemeinsames wollen und Verbindung suchen konnte, Fremdes als Eigenes empfindet, und nach dem absolut Vollkommenen trachtet, in welchem speciellen Bereiche es auch sei: so tritt die Religion *als solche* doch erst auf, wo aus diesem Universaltriebe der die Einheit des absolut Normalen und absolut Causativen zusammenfassende Gedanke des *Göttlichen* emporsteigt, und in gläubiger Hingebung an den Inhalt dieses Gedankens sich das innere Schauen, Fühlen und Wollen mit diesem Inhalte erfüllt. Jene zusammenfassende Einheit fehlt auch den polytheïstischen Religionen nicht, da sie doch den Gottesbegriff auf alle ihre Götter anwenden, also ein Gemeinsames derselben irgendwie zum Bewusstsein bringen; aber vollkommen geläutert und durchgeführt kann jene Einheit, also die Religion selbst, nur im Monotheïsmus auftreten. Jeder Antheil am inneren Leben der Gottheit nun, also jeder Besitz universell-geistiger Art, kann nicht anders als über alle Einzelheit und Besonderheit erheben. Die in sich unendliche, weltumspannende Einheit des Göttlichen entrückt uns dem Irdischen, sie lässt die Erde als unendlich kleinen Punct hinter uns verschwinden: wie sollte sie nicht um noch viel mehr die getrennten Nationen und kleineren Gemeinschaften der Erde verbinden, und zwar im Höchsten und Wesentlichsten sie

verbinden, gegen welches alle Unterschiede nur wie verschiedene Farbe und Form schmückender Gewänder erscheinen? War nun schon der einzelne Sinnengenuss überboten durch die innerliche Lust an gesammelter Kraft, das gesammte materielle Wohl überhaupt weit überragt an Werth durch die seelischen Güter der Gemeinschaft, über welchen die universellen Geistesgüter wiederum bis ins Unendliche des Gottesdaseins sich emporheben: wer könnte zweifeln, dass alles eigentliche, wahre Wohl aus dem *Inneren* quillt, und dass seinem Reichthum und seiner Herrlichkeit verglichen die »Leiden dieser Zeit« nur Schatten sind, die den Glanz des Lichtes erhöhen?

247.

Die erzieherische Bedeutung der Pflege universeller Geistesgüter wird hiernach zunächst darin bestehen, dass dem Willen ein Inhalt begehrens- und liebenswerth gemacht wird, der ihn von der einseitigen Festhaltung der particulären Strebziele ablenkt und auch noch über die Beschränktheiten des irdischen Gesellschaftslebens hinausblicken lässt auf ewige Besitzthümer der Seele, die nicht verloren gehen, noch geschädigt werden, sondern immer nur anwachsen können, was auch äusserlich mit dem Menschen und in seinen Umgebungen sich verändern möge. Nur durch Eintreten in diese höchste Region wird jene vollendete, universelle Tugend gewonnen, die wir, als göttliche *schöpferische Liebe* in die Menschennatur eingesenkt, für die Signatur der Gotteskindschaft oder Gottmenschheit erkannt haben (127). Es ist jedoch bereits auf die Bedenken hingedeutet worden, welche einer directen Anknüpfung dieser höchsten Geisteswelt an die sinnlich-particuläre entgegenstehen (245). Die Frage nach der erzieherischen Anwendung vor Allem der Religion, dann aber auch anderer reiner Geistesgüter, werden wir diesen Bedenken entsprechend nur dahin beantworten können, dass es sich dabei zuerst nur um eine Verwendung der ausdrücklich dem praktischen Erdenleben zugekehrten Seiten dieser Güter handeln könne, und erst am Schlusse des hierauf gerichteten Bildungsganges, in der Erhe-

bung zu kosmopolitischer Tugend und zum Erfassen des geistig-Idealen als Selbstzweckes, der Anknüpfungspunct gegeben sei, um die Gegenstände der Religion, wie die des Wahren, Schönen und ewig Guten, in ihrer absoluten Bedeutung zu entrollen und zu innerlicher Erlebniss zu bringen. Der Uebergang vom Kindes- zum Jugendalter ist die hierfür geeignete Zeit, in Rücksicht des inneren, verstehenden Miterlebens, wie in Rücksicht des eignen Triebs; denn das Jugendalter ist das des Idealismus, der Poesie, der religiösen und philosophirenden Transscendenz, und *soll* dies sein. Aber ohne Schaden, vielmehr mit gesunder Frucht, wird dieser Idealismus sich nur auf dem realistischen Grunde entwickeln, der vorher gelegt sein soll.

248.

Nach den hier ausgesprochenen Grundsätzen wird der eigentliche *Religionsunterricht* nach dem Schlusse der Schulzeit hin zu rücken sein, ja am Besten mit dem sogenannten, dann zu erweiternden Confirmationsunterrichte zusammenfallen, und dann ebenso, wie jetzt schon dieser, am Besten von Geistlichen zu ertheilen sein, welchen das dazu nöthige Vertrauen geschenkt werden kann. Aber auch hier wird immer noch die erzieherische Bedeutung den Vorrang haben vor dem theoretischen Gehalte der Religion. In der früheren Schulzeit soll das Göttliche immer in so unmittelbarer, menschlicher Nähe gehalten werden, dass es sich dabei im Grunde mehr um den göttlichen *Willen* handelt in Bezug auf sittliches Leben und Wirken in der menschlichen Gesellschaft. Dadurch wird dieser frühere Religionsunterricht wesentlich *geschichtlich* werden. Man wird mit Begünstigung des concretesten Stoffes, namentlich des Sagenstoffes, der Mythologie, Biographie und Nationalgeschichte, davon erzählen, wie von den niedrigsten Culturstufen an bis zu den höchsten die menschliche Sittlichkeit ihren Inhalt in Götterbildern abmalte, indem sie Das als Götterwille empfand, was ihr das Gebotene schien. Man wird auf diesem Wege die Verschmelzung des Religiösen mit dem Nationalen in besonders eindringlicher Schönheit und kindlich idyllischem

Glanze in der Geschichte des Judenthums verwirklicht finden, zugleich mit einer Befreiung vom Sinnlichen und Erhebung zu reiner Moralität verbunden, wie nirgends im Heidenthum. Man wird aber auf die Inhumanität, ja Grausamkeit hinweisen, die das Judenthum dennoch mit seinem Gottesglauben für vereinbar hielt, wie vor Allem die älteste Zeit im Isaakopfer und noch die spätere im Opfer Jephthas zeigt, und wird das Bedenkliche der öfter im alten Testament begegnenden frommen List und Dieberei nicht verschweigen, sondern geflissentlich hervorkehren, um zu zeigen, wie nöthig es war, dass die Religion Jesu den sittlichen Gehalt der Gottesidee reinigte, vertiefte, zur Idee der universalen *Liebe* erhob. Mythologisches, Sagenhaftes, Wunderbares dienen zu concreter, manchfaltiger Anfüllung der kindlichen Phantasie, wie Volksmärchen, um den sittlichen Inhalt in bunte Bilder zu fassen und zugleich den poetischen Sinn zu erziehen und überhaupt dem Geiste eine naive, freudige Entfaltung zu gewähren. Aber der eigentliche *Glaube* an diese Erzählungsstoffe ist nicht zu stützen, sondern, wo er sich einstellen wollte, zu hindern. Dem Kinde kommt es nicht leicht von selbst bei, daran zu denken, dass eine »Geschichte, die man ihm erzählt«, im eigentlichen Sinne *wahr* sei; es ergötzt sich unbefangen daran, und lässt ihren Inhalt poetisch, sittlich, religiös auf sich wirken, wie er soll. Dieser Wirkung bricht es nichts ab, wenn ihm auf Fragen erklärt wird, es sei »eine blosse Geschichte«, welche aber doch sehr schön sei und gut und lieblich, und worin es immerhin die Muster suchen solle für sich selbst. Ein genährter Phantasieglaube dagegen schwächt das sittliche Wollen und verlockt zu unkindlichem Nachgrübeln, ebenso, wie eine zu frühe Hervorkehrung des geistigen Universalgehalts der Religion, näheres Eingehen auf Gottes Dasein und Wesen, Unsterblichkeitsfragen u. dgl., dem Kinde, das sie bereits verstände, Anlass zu vorzeitigem und doch nicht zu Ende kommendem Wühlen in Problemen würde, der Mehrzahl aber, welche ohne Verständniss und inneres Erleben mitgeht, die noch grössere Gefahr der Unwahrheit gegen sich selbst bringt. Nichts ist abscheulicher, als Kinder in frommem, andächtig-sentimentalem Tone in Religionsstunden Antworten geben zu

hören, die richtig eingeübt, aber nicht im Mindesten angeeignet sind, und nach deren regelrechter scheinheiliger Ableistung das Kind eiligst zu den Allotrien zurückkehrt, mit denen es zuvor heimlich beschäftigt war, um sich die tödtliche Langeweile eines unverstandenen feierlichen Ernstes zu vertreiben. — Auch die Gottesvorstellung mit Hilfe der Allwissenheit und Allgegenwart als Schreckmittel zu benutzen (»Gott sieht es!«), ist sehr bedenklich. Das Kind macht bald die Entdeckung, dass die Drohung ohne gefährliche Folgen bleibt, und wird dadurch an der Wahrheit jener Vorstellungen irre, oder es setzt sich in ihm eine abergläubische Scheu fest und eine unlautere Motivirung des Willens durch Furcht; es verliert endlich die ihm weit zuträglichere, kindliche und lautere, mit keinerlei Phantasiespiel verbundene Anknüpfung seines Wollens an das Ansehen der Aeltern und Lehrer und an die von ihnen ersehnte Liebe und Anerkennung.

249.

Die directe Bedeutung der Religion beruht auf dem *Heilsbedürfniss* (145 f. 177). Weder das theoretische Bedürfniss der Erkenntniss Gottes und des Weltursprungs, noch das praktische des sittlichen Handelns, noch das ästhetische Bedürfniss eines Anschauens und Empfindens göttlicher Herrlichkeit, würde zu der einheitlichen Zusammenfassung aller Beziehungen zur Gottheit und zu der centralen Lebensgemeinschaft mit Gott führen, die wir Religion nennen; und ebenso wenig kann diese aus dem getrennten Nebeneinander jener mehrfachen Beziehungen hervorgehen, wohl aber diese aus ihr, als dem einheitlichen Keime. Das Heilsbedürfniss will fundamental und allseitig ein Dasein im Frieden mit der Gottheit und im Besitze von Gotteskräften, aus welchen zeitliche und ewige Befriedigung quillt. Die solches Heil schaffende substantielle Bedingung kann niemals eine andre sein als der Besitz des göttlichen Lebens im eigenen innersten Wesenskerne der Creatur. Aber dieser Besitz soll sich entwickeln; er kann also nicht in den Anfangsstadien seiner Entfaltung bereits alle seine Heilsfolgen zeigen. Dem Menschen, in welchem die Heilsfrage lebendig

geworden, entstehen daher nothwendig Zweifel daran, ob er in noch sündhaftem Zustande, zumal auch vergangenem widergöttlichem Leben gegenüber, dennoch jenen Heilsbesitz zu kraftvoller zukünftiger Entwickelung in sich trage, und ob die Gottheit die etwa verbürgte Zukunft der höheren Vollkommenheit dem ernsten Wollen des Guten schon in der Gegenwart anrechne und damit auch die vergangene Schuld tilge. Dazu tritt zweifelndes Fragen, was überhaupt das Gute und Gottes Wille sei, ob dies Beides übereinstimme, endlich, ob es einen Gott, eine Macht des Heils, überhaupt gebe, ob nicht ein Wille des Unheils oder ein blinder Zufall walte, der jeder Hoffnung und jedem Vertrauen spotte. Die *Heilszuversicht* ist ein guter Theil des Heiles selbst; denn die Zukunft ist unendlich, und der Zweifel an ihr nimmt dem gegenwärtigen Leben das Heil, die fröhliche Gesundheit und Kraftentfaltung. So geht ein Theil des religiösen Bedürfnisses allerdings auf *Erkenntniss*. Ein anderer Theil geht darauf, den gegenwärtigen Heilsbesitz als solchen zu *geniessen*, zu lebendiger Anschauung und Empfindung zu bringen, — die *ästhetische* Seite der Religion; ein dritter lenkt in praktische Auswirkung ein, da der Heilsbesitz im Antheil an der göttlichen Schöpferliebe besteht. So schliessen sich alle übrigen universell-geistigen Güter, Wissen, Kunst, höchster Tugendwille, in ihren höchsten und umfassendsten Aufgaben leicht und natürlich an die Religion an, wenn diese nur nicht als an geschichtliche Traditionen gefesselt, sondern als innerer, frei sich entfaltender Herzensgrund des individuellen Suchens des Göttlichen gilt, und wenn nicht angenommen werden soll, dass der wirkliche Gottesgeist und Gotteswille anderen Inhalt habe und begünstige als den des *an sich* Schönen und Guten, oder überhaupt eine Heilsmacht nicht existire.

250.

Durch letztgedachte Annahmen, ihre Nährung und Aufrühren aller ihrer Consequenzen in Theorie und Empfindung, vernichtet der *Pessimismus* den Heilsglauben. Der Pessimismus ist darum allein der volle conträre Gegensatz zur Religion,

während Skepticismus, Materialismus, selbst Atheïsmus noch auf dem Wege dahin stehen bleiben. Die Religion im Kampfe, wie sie dieser Abschnitt unsrer Ethik zu betrachten hat, wird daher auf keinen anderen Feind so sehr, als auf diesen, zu achten haben. Er entsteht selbst in tief und ideal angelegten Gemüthern, und in solchen am vollkräftigsten, durch Erlebniss und Mitempfinden des Menschheitsjammers in Geschichtsleben und Einzelleben, in Verbindung mit theoretischem oder auch ethisch motivirtem Sträuben gegen eine ausgleichende Zukunft. Wie wird sich hiergegen die Religion festhalten, das Heilsgut als ein schon gegenwärtig empfundenes und in der Zukunft zu vollendendes sich fest und sicher den Seelen einpflanzen lassen? Es ist uns dies aufgegeben, so als Selbstzweck, wie als erzieherisches Mittel voller und höchster Tugend. Die einzige praktische Consequenz des Pessimismus ist schleunige Ergreifung des gegenwärtig, im Augenblicke, dem Einzelnen die meiste Lust Schaffenden; denn was könnte der nächste Augenblick nicht zerstören? Ueber den Moment hinaus und über sich selbst hinaus denkt und will nur ein *hoffender* Wille; ist der Pessimismus Ernst, so vergällt der Gedanke, dass die erwiesene Wohlthat selbst zum Uebel gereichen könne, auch dem Mitleidigen die Ueberschreitung der Selbstbefriedigung. Es ist also *ethische* Forderung, den Pessimismus zu vernichten; aber, wenn er nun *wahr* wäre? Kann es ethische Forderung sein, Illusionen und Irrthümer zu fördern, die Wahrheit zu hindern? Schwer ist es zu denken, dass das Reich des Idealen selbst in sich uneins sei, so dass das ethisch Gute mit dem Unwahren, die Wahrheit mit dem Bösen zusammenginge. Aber soll denn die freie Forschung eingedämmt werden in vorausbefohlene Resultate?

251.

Im Culturleben der Menschen werden jeder Hydra, die man durch äusserliche Gewalt beseitigen wollte, indem man ihr den Kopf abschlug, immer neue Köpfe wachsen; nur durch Austrocknen ihres Lebensquells wird man sie tödten. Nährt sich der Pessimismus aus einem wissenschaftlichen Beweisversuche,

so wird man diesen Zufluss durch wissenschaftliche Widerlegung verstopfen. Aber die eigentliche Wurzel des Pessimismus ist nicht Wahrheitsliebe, wissenschaftliche Forschung, und es wäre keck, wenn ein Verfechter dieser Weltansicht behaupten wollte, sie stünde ihm auf dem Grunde exacten Beweises. Bewiesen können wohl Thatsachen menschlichen Elends und menschlicher Sünde werden; aber was ist die kleine Erde gegen das endlose Weltall, und was ist die sogenannte Weltgeschichte, d. i. die uns bekannte Zeitspanne menschlicher Vergangenheit, gegen die Ewigkeit der Zukunft? Selbst wenn kein Todter wieder auflebte, wenn wirklich die Menschheit und die Erde ihrem Elend preisgegeben blieben, was beweist denn dieses Fünkchen Daseins für oder wider die Unendlichkeit der Welt und der Zeit? Man sagt, es beweise wider die Güte der Weltleitung. Aber, wenn nun auch die Weltleitung nicht ohne Kampf ihr Ziel erreichte, und jedesfalls das Unmögliche auch *für sie* unmöglich ist? Wenn es unmöglich wäre, eine ewige Unendlichkeit des Heils ohne jenen kleinen Theil von Unheil zu schaffen? Und ist denn unser Aufhören mit dem Tode wirklich *bewiesen*? — Wenn aber der Pessimismus keinen hinreichenden Beweis für die Unmöglichkeit aller anderen Ansichten ausser der seinigen hat, so müssen wir fragen, wodurch er die Lücken seiner Begründung ergänze, um zu der Selbstgewissheit zu kommen, die er vor sich herträgt, und in der er seine verzweifelte Theorie auch mit einer verzweifelten Stimmung begleitet, aus beiden endlich einen verzweifelten, resignirten, zu buddhistischem Quietismus geneigten Willen heraufziehend.

252.

Fehlt es an objectiven *Gründen* für eine Ansicht, so erklärt sich das Festhalten derselben nur aus *Motiven*, d. h. aus Willensbestimmungen, welche irgendwie eine Vorliebe für den Inhalt jener Ansicht begründen, und diese Willensbestimmungen werden hier wieder unmittelbar der Ausdruck gewisser im tiefsten Wesensgrunde des Subjects liegender Zustände sein,

da es sich hier ja nicht um eine reflectirte Absichtlichkeit, sondern um eine lebendig empfundene, unwiderstehlich sich aufdrängende, ja ihre Träger selbst quälende Ueberzeugung handelt. Da uns der Pessimismus als ein Feind des Guten gelten musste, können wir in jenen ihn erzeugenden Willensbestimmungen und subjectiven Zuständen nur die Wirkungen und Anzeichen einer sittlichen Schwäche sehen. Der starke Wille, der auf das Gute gerichtet ist, wird sich die fröhliche Zuversicht, ohne die er sich selbst aufgeben müsste, in Gestalt einer glücklichen und anlockenden Gedankenwelt des Glaubens und Hoffens so lange anbilden und an ihr festhalten, als der unbedingte Wissensbeweis des Gegentheils fehlt. Derselbe starke Wille des Guten wird unter den Gütern, die er zu erwerben hat, auch das innerliche Gut des Heilsglaubens und der ihm entsprechenden innerlich beseligenden Gedankenwelt anstreben, in sich und Andern dieses Geistesgut nicht minder herzustellen und zu erhalten suchen, als die weit geringeren Güter des sinnlichen Wohlbehagens, welche dem Pessimisten nicht selten nur allzu viel werth scheinen. Der *Glaube* in diesem Sinne, in welchem sein reiner Gegensatz der Pessimismus ist, ist Product einer Willensthat, eine Aufgabe der sittlichen Erziehung: hier heisst es in Wahrheit »nemo credit nisi volens«. Die *Religion*, welche den Inhalt dieses Glaubens in Gedanken, Gefühlen und Wollungen ausspricht und ihn dem Subjecte dadurch zu voller innerer Lebendigkeit bringt, ist vor Allem als ein inneres Gut Selbstzweck und eignes Willenswerk, sodann Quell und Stütze moralischer Kraft. Ihr Zusammenhang mit der Wissenschaft und dem Erkenntnissstreben (249) ist auf Seiten der Religion erst durch die Nothwehr gegen Zweifel gegeben, während auf Seiten der reinen Erkenntnissziele natürlich dieser Zusammenhang dadurch begründet ist, dass die religiösen Zustände selbst Objecte des Wissens und der Erklärung werden, sowie dadurch, dass die consequente und systematische Auseinanderlegung des Glaubensinhaltes einen Weg der Annäherung an das Wissen darbietet (22).

253.

Wer eine Braut liebt, wird sie zu lieben fortfahren, welche psychologische und physiologische Theorie auch man ihm vorrede und plausibel zu machen suche zur Erklärung des Phänomens der Liebe. Seine poetische Jugendlust wird sich auch nicht ablenken lassen, wenn der Materialist ihm demonstrirt, dass der Gegenstand seiner Neigung im Grunde nur eine Zusammenstellung und Vibration von Atomen des Kohlenstoffs, Stick-, Sauer- und Wasserstoffs u. s. w. sei. Hat er wissenschaftliche Mittel, so wird er vielleicht sogar den Versuch machen, aus der Thatsache und der sittlichen Bedeutung seiner Liebe den Materialismus zu widerlegen. Vielleicht aber ist er selbst Materialist, und wird dann den Widerspruch nicht zugestehen; keinesfalls wird er aufhören, zu lieben, wenn der Widerspruch ihm klar wird. So ist auch der religiöse Glaube eine psychische Thatsache und ein innerliches Lebensgut, von solcher Realität und sittlicher Bedeutung, von solcher Macht zum Guten und zum Heil, dass das Festhalten an ihm nicht abhängen kann von seiner theoretischen Sicherstellung und nicht gebunden sein kann an die Wechselfälle der wissenschaftlichen Forschung. Nur dem unbedingt erwiesenen Wissen, dass sein Inhalt eitel sei, dürfte der Glaube weichen. Wehe daher über die unheilvolle Verquickung des einfachen religiösen Glaubens mit den Theorien der Kirche! Die Kirche band den Glauben an diese Theorien, und tödtete ihn dadurch in Unzähligen, welchen diese Theorien nicht eingingen. »Wehe Euch, die Ihr des Himmelreichs Schlüssel haltet! Ihr wehret Denen, so hinein wollen, und kommt selbst nicht hinein!« Der religiöse Glaube, von aller Theorie gereinigt, ist das innerliche Leben im Gottesgedanken und durch ihn und für seinen Gehalt, so stark geworden, dass kein Verzweifeln an den Zielen solches Lebens aufkommen kann, so fest gebunden an das sittliche Wollen, dass dieses seinen Adel, seine Fülle und Kraft zu verlieren gewiss ist ohne die Hoffnung jener Ziele. Glaube Das, was dich adelt und erhebt; glaube Nichts, was dich erniedrigt! — das ist die Lebensregel dieses Glaubens. Er kann

und wird verbunden auftreten mit den verschiedensten Theorien, Gottesbegriffen und Weltbegriffen, und die Wissenschaft wird streiten und forschen, mit welcher Theorie er sich am besten vertrage; sogar mancher theoretische Atheïst und Materialist wird meinen, diesen Glauben ebenso behalten zu können ohne Widerspruch, wie Jener seine Liebe zur Braut. Darüber soll in Ruhe und Frieden wissenschaftlich disputirt werden. *Unglaube*, der moralisch zu behandeln ist, und dem Gebiete der Religion, nicht dem der Wissenschaft angehört, ist einzig und allein die Willenschwäche, welche im Mitempfinden der Sünde und aller Uebel der Welt das »Menschheitgeschickbezwingende« verliert, nämlich die Zuversicht, dass das Höchste und Beste an Werth auch das Herrschende und Siegende sei. (Vgl. meinen Vortrag »Ueber Glaube und Unglaube«, 1874.)

254.

Diese Willensschwäche zieht aber allerdings Nahrung aus den Lücken des Wissens, indem sie diese Lücken an der Hand von Wahrscheinlichkeitsgründen (πιθανολογία: Paulus, Koloss. 2, 4.) durch Vermuthungen ausfüllt zu Ungunsten des Glaubens. Darum ist die Religion, ausser dem bewussten Erfassen und Auseinanderbreiten ihres eignen Inhalts, auch insofern mit *Wissen*, mit theoretischer Belehrung und Bildung des Denkens in engster Verbindung, als zu ihrer eignen Sicherung jene Anlässe des Zweifels geprüft und ihnen gegenüber die Stützpuncte in der Wissenschaft selbst aufgesucht werden müssen. Bei dem Zusammenhange, in welchem wir die religiöse Erziehung fanden mit der vollen Entfaltung des Tugendwillens und mit dem inneren Wohl, dürfen daher der allgemeinen Erziehung und Bildung auch jene praktisch bedeutsamsten Züge der höheren Wissenschaft, der *Philosophie*, namentlich einer philosophischen Natur- und Geschichtsbetrachtung, aber auch der philosophischen Gotteslehre und Eschatologie, in populärer Zurechtmachung nicht fehlen: wie ja andrerseits schon für die Vollendung der Tugend zu bewusster Charakterbildung das Eingehen auf *denkendes* Erfassen ethischer

Grundsätze gefordert ist. So wiederholt sich denn auch in dieser Beziehung, dass die Erzeugung der Güter selbst, wie sie denselben als Selbstzwecken gebührt, zugleich das beste Mittel ist, um die sittliche Willensbeschaffenheit zu gewinnen, zu erhalten und zu festigen. Denn das Wissen, das Gedankenleben, das Mitgehen mit der Wissenschaft, sind nicht nur Mittel, sondern ebenso sehr eigene Güter, Selbstzwecke, insofern als in ihrer Entfaltung die geistige Anlage einer ihrer höchsten Thätigkeiten froh wird, und eine unvergleichliche Lust des Geistes mit mühsamer oder plötzlicher Lösung von Räthseln, mit Erhellung dunkler Gebiete, selbst wo praktische Bedürfnisse sehr fern liegen, verknüpft ist. Auch die Anwendung dieser Seite des Geisteslebens wird indessen unter die pädagogischen Normen zu stellen sein, unter welche wir den Religionsunterricht stellten (247 f.), und dies ist dort längst anerkannt und geübt, während man die Consequenz für die Religion sich zu ziehen scheut. Von den übrigen Wissenschaften giebt dem Kinde Niemand, was es nicht versteht, was es nicht brauchen kann, was nicht in Zusammenhang mit dem praktischen Leben steht, und man hält die Anknüpfung an die nächste Lebenssphäre des Kindes und die allmähliche Erweiterung des Gesichtskreises, namentlich aber die Anknüpfung an das Nationale, allgemein für das Richtige; nur bei den metaphysischen und abstrusen Problemen der theologischen Dogmatik soll dies nicht mehr gelten, und man katechisirt aus dem geduldigen Kindesmunde ohne Scheu und ohne Schauder die Anselmische Lehre vom stellvertretenden Genugthuungstode Jesu heraus.

255.

Von positiverem Einflusse noch als der wissenschaftliche Unterricht auf das innere Heilsleben und das sittliche Wollen ist die Bildung der Phantasie und des *ästhetischen* Sinnes, die Erfüllung des Geistes mit einer schönen Gestalten-, Farben- und Tonwelt, und mit einer Welt idealen Lebens und Geschehens, herausgebildet bis zu concretester Erscheinung und

Individualisirung. Zugleich ist der hiermit gewonnene Genuss selbständiger Güter recht eigentlich die *Seligkeit* des Innenlebens: ohne diese lebhaften Formen der Auswirkung bleiben die Güter des Innenlebens arm, allgemein, und monoton; oder vielmehr umgekehrt, wo die anderen Güter des Innenlebens, vor Allem der religiöse Heilsbesitz und der Tugendwille, nur recht kräftig und frei entwickelt sind, da treiben sie auch irgendwie ein ideales Bilden und Tönen und poetisches Empfinden in der Seele aus sich hervor. Aus schlechter Gesinnung und unheilvollem Zustande kann auch immer nur Hässlichkeit und wüstes Empfinden, wie aus der einfachen Trägheit der Potenz immer nur ästhetische Dürftigkeit hervorgehen. Die Güte ist die Substanz der Schönheit. Reichere und ärmere specifisch ästhetische Anlagen, besonderes Talent für bestimmte Arten ästhetischer Production oder Aufnahme, werden unzweifelhaft ihren Einfluss äussern; aber sie können den allgemeinen natürlichen Zusammenhang zwischen dem Innern und seinen Aeusserungen, zwischen dem idealen Gehalte und der idealen Erscheinungsform nicht aufheben. »Wess das Herz voll ist, dess geht der Mund über«. Darauf beruht die Popularität, die allgemeine volle Geniessbarkeit Dessen, was am Schönen das Schöne ist, wenn es nur nicht durch Complication der Kunstmittel zu sehr verdeckt ist; während der specifischen Kennerschaft der Genuss an der Verfolgung dieser Complicationen und ihrer erfinderischen, geschickten, erfolgreichen Verwendung übrig bleibt. Auf demselben innern Zusammenhange des Schönen mit dem Guten beruht mit der Popularität zugleich die erzieherische Bedeutung der Kunst und Poesie, ebenso wie des Naturschönen, und ihr Werth für das innere Heilsleben, für seine Bereicherung, seine Selbstdarstellung, seine Erweckung und Wiederaufrichtung. Wie Manchen hat eine einfach ansprechende Melodie, ein sinniger Reim, wieder emporgerissen in die Höhe des Göttlichen. Die »Himmelstöne, mächtig und gelind«, die uns »am Staube suchen«, sind auch ohne Worte die Verkünder und Erwecker idealen Glaubens und Lebens.

256.

Unter den ästhetischen Gütern des geistigen Innenlebens dürfen wir des *Humors*, seines Genusswerths wie seiner erzieherischen und diätetischen Bedeutung nicht vergessen. Er begleitet das Leben und seine ernsten Thätigkeiten mit der Aeusserung eines sich selbst geniessenden Kraftüberschusses, der namentlich von dem Siege über Hemmungen, Uebel und Unvollkommenheiten, von der siegreichen Erhebung des innern Friedens über Alles dies, ein productives Zeugniss ablegt. So ist der Humor wesentlich die ästhetische Productionsweise und Selbstdarstellung der *Versöhnung* mit den unvermeidlich in Kauf zu nehmenden, aber glücklich überwundenen oder doch übertragenen Uebeln der Welt; am meisten sind daher diese Uebel selbst, und zwar um so mehr, je geringfügiger sie sind und je weniger sie in die ideale Geistessphäre selbst trübend hereinragen, Gegenstand humoristischer Behandlung und Auffassung. Aehnlich der humoristischen Stimmung ist die der *Erinnerung* an vergangene Schicksale, welche momentan den Lebensgang hemmten, aber glücklich überstanden sind; in diesem Betracht gilt der Satz »omne meminisse juvabit«. Die Ausbildung auch dieser Züge des Geisteslebens dient dem Gesammtinteresse, den Schwerpunct des Wohls in das *Innenleben* zu verlegen, so dass äussere Umstände dem gegenüber mehr und minder, aber jedesfalls in weit grösserer Ausdehnung als gemeinhin angenommen, als belanglos erscheinen müssen. Der Stoicismus suchte dieses innere Wohl schon in der Leerheit des stolzen Bewusstseins der Bedürfnisslosigkeit und des gesetzmässigen Wollens; damit kann jedoch die schwer beladene Wagschale äusseren Glücks und Unglücks nicht emporgezogen werden. Ebenso wenig reicht dazu die epikureïsche innere Lust an der Schmerzlosigkeit aus. Das mittelalterliche Christenthum füllte die Leere einseitig durch den Phantasiegehalt jenseitiger Hoffnung. Erst das moderne, aufgeklärte, humanisirte Christenthum, am meisten in der Verschmelzung mit der Idealwelt der grossen deutschen Dichter, von welchen vor Allem Göthe uns so oft

Kernsprüche für unsre ethischen Gedanken lieferte — der Dichter der *Versöhnung des Geistes mit der Natur* —, erst dieses Christenthum steht freudenvoll mitten in der Welt, ohne den Himmel zu verlieren, indem es die Güter der Natur in solche des seelischen und geistigen Innenlebens umzusetzen weiss. Das Symbol solchen Christenthums ist das mit Rosen bedeckte Kreuz. — (Vgl. meinen Artikel »Glückseligkeitslehre« in der Encyklopädie von Ersch und Gruber.)

257.

Der Weg der Gewinnung innerer Güter, in Rücksicht auf mögliche oder wirkliche Widerstände und bereits vorhandene Gegentheile, ist im Bisherigen vorwiegend so gezeigt worden, wie er aus dem Wesen jener inneren Güter selbst folgt, also aus dem ethischen Inhalte des Willens hervorgeht. Natürlicher Weise ist diese Wendung des Problems unsers vierten Abschnitts die der Ethik am nächsten liegende und aus ihrem vorher gewonnenen Material am meisten noch unmittelbar zu beantworten. Dennoch können auch die im eigentlichsten und engsten Sinne so zu nennenden *technischen* Disciplinen, die der höheren wie der niederen Technik (229), im Systeme der Wissenschaften keinen anderen Ort finden, als innerhalb der Ethik. Sie unterscheiden sich von den soeben verlassenen Betrachtungen dadurch, dass ihr eigenthümlicher Inhalt von der Beschaffenheit der realen Wesen und Gegenstände bedingt ist, welche in den ethischen Process als Wirkungsobjecte oder als Werkzeuge eingehen. Die Technik in diesem Sinne beantwortet allenthalben die Frage, was zu geschehen habe, um die ethisch bestimmten Handlungen und Erfolge den vorhandenen Werkzeugen oder Wesen, ihrer wirklichen Beschaffenheit entsprechend, wirklich abzugewinnen. Diese Fragstellung entfernt sich offenbar von dem Inhalte der Ethik, um zunächst das Wesen der vorhandenen Dinge, der vorhandenen Körper, Seelen und Geister, zum Studium heranzuziehen, und aus den

hier vorfindlichen, psychologischen und physiologischen, natürlich und geschichtlich, zuletzt metaphysisch bedingten Beschaffenheiten und ihren unvermeidlichen Consequenzen die Kenntniss der einzig möglichen Behandlungsweisen zu erlangen, durch die gewisse Resultate mit und an diesen Existenzen erreichbar sind. Es ist ersichtlich, dass die in den letzten Betrachtungen für Pädagogik, Diätetik, Lebensweisheit gewonnenen ethisch inhaltlichen Gesichtspuncte nur durch eine solche Technik sich zu dem vollständigen Ausbau der praktischen Wissenschaften ergänzen können, welche man angesichts der dort ins Bewusstsein getretenen Aufgaben erwartet; ganz ebenso reihen sich technische Theile dieser Art an die ethischen Aufgaben der religiösen, wissenschaftlichen und ästhetischen Bildung insofern an, als die Erweckung und Pflege des religiösen Lebens, die Auffindung und Verbreitung des wissenschaftlichen Erkennens, die Production und Reception des Schönen in Natur, Kunst und Menschenleben, gewisse theils psychologisch, theils physisch, theils historisch bedingte Mittel fordern, deren Benutzung gelernt sein will. Die Technik oder *Methodenlehre* in allen diesen Richtungen gehört nicht minder hierher, als die auf blosse Benutzung und Verarbeitung von Naturgegenständen zu äusseren Mitteln und auf die Gewinnung dieser Naturdinge gerichtete Technik.

258.

Die der allgemeinen Ethik untergeordneten Zielwissenschaften, deren näheren Inhalt wir bereits der gesonderten Darstellung dieser Wissenschaften überlassen haben, nämlich *Religionsphilosophie*, *Aesthetik* und *Logik* (145 f.), haben demnach eine jede ihren besonderen technischen Schlusstheil, welchen wir um so mehr der allgemeinen Ethik zu entziehen haben, da er, wie bemerkt, in erster Linie aus dem Wesen der verwendbaren Mittel, weit weniger aus dem Wesen eines jeden der jenen Disciplinen zur Behandlung aufgegebenen Sonderziele, seinen eigenthümlichen Inhalt ableitet. Eher noch würde sich ein Eingehen auf die Technik der in die specielle Ethik fallenden *Lebenspraxis* rechtfertigen, also auf Gewinnung und Behand-

lung der Mittel, durch welche in der Aussenwelt die Existenzen, Zustände und Einrichtungen geschaffen werden, in welchen und durch welche die idealen Ziele erst realisirbar sind. Hierher würde, den idealen Zielen zunächststehend, die Technik der Erziehung und des Unterrichts vor Allem gehören (Pädagogik), sodann die der Regirung und Gesetzgebung (Politik), überhaupt der Anordnung des Lebens in den verschiedenen zu bildenden Gemeinschaften (Socialistik), endlich die der Körperpflege (medicinische Diätetik und Gymnastik), der Ausbeute sowie werkzeuglichen Verarbeitung und Benutzung der Naturmittel, also der Industrie und Bewirthschaftung, und des Vertriebs derselben, also des Handels (industrielle, nationalökonomische, mercantilische Technik). Diese Uebersicht braucht indessen nur vorgeführt zu werden, um davon zu überzeugen, dass die Gesammtdarstellung der Ethik hier nicht mehr sich vornehmen kann, als diesen einzelnen Disciplinen ihre Stelle im Systeme anzuweisen, und hier und da, wo besonders wichtige, die ethischen Idealforderungen berührende Zweifelsfragen entstehen, die Gesichtspuncte zur Lösung anzugeben.

259.

Während diejenigen unter den aufgeführten technischen Disciplinen, welche sich auf die Gewinnung rein geistiger Güter und innerlicher ethischer Eigenschaften beziehen, naturgemäss mit den soeben verlassenen Betrachtungen (237—256) in Verbindung zu setzen sein würden: fordern die technischen Lehren der Gesellschaftspraxis einen Anschluss an die Betrachtung des ethischen Werdens der Gesellschaftsgüter, auf das wir erst zuletzt einen Blick werfen. An gegenwärtiger Stelle würden sich also nur die der äusseren, vorwiegend *materiellen* Natur zugewandten technischen Lehren anzureihen haben. Der Inhalt der Ethik liefert dabei die Grundlage hauptsächlich durch Beantwortung der Frage nach dem Rechte der Benutzung des *organisch Lebendigen* für ethische Zwecke. Die allgemeinen Erörterungen, die wir an den jesuitischen Grundsatz von der sogenannten Heiligung der Mittel anknüpften (231 ff.), haben

uns gelehrt, dass kleinere Uebel um höherer Güter willen in Kauf zu nehmen sind. Aus anderen Betrachtungen ferner ist uns geläufig, dass das Allgemeine übergeordnet ist dem Einzelnen. Wenden wir diese Sätze an auf die Fragen, welche durch die Benutzung leiblicher Functionen und leiblichen Lebens an die Ethik gestellt werden, so gewinnen wir die Rechtfertigung für Verfahrungsweisen und Handlungen, die längst unbefangen in Uebung sind und für Pflicht gelten, welche aber ohne unsre umdeutende Benutzung jenes angefochtenen Grundsatzes, also bei einem ethischen Purismus, der schlechterdings nichts Uebles gestatten will, schlechterdings ohne moralische Rechtfertigung bleiben würden. Dieser Purismus dürfte keine bittere Arznei, keine schmerzvolle Operation, keine Amputation gestatten; während wir nach dem Gesetze der Unterordnung des Particulären unter das Universelle den einzelnen Schmerz auf sich zu nehmen gebieten um des allgemeineren Gutes der Gesundheit willen, und ebenso den Verlust eines einzelnen Gliedes um des Gesammtbestandes des leiblichen Lebens willen. Derselbe Purismus hätte keine Antwort auf die Frage des Arztes am Kindbett, ob der Mutter oder des Kindes Leben geopfert werden solle; wir werden in den Fällen, welche diese furchtbare Alternative stellen, ihrer Entscheidung nach dem überwiegenden Werthe des erhaltenen Lebens den Ruhm einer sittlichen Pflichtthat nicht versagen, und kennen dafür keinen anderen Massstab als den, auf welcher Seite mit grösserer Sicherheit das grössere Glück erhalten bleibt. Jener Purismus wird zahllose Sünden begehen müssen, indem er zahllose Infusorien und andre kleine Lebewesen doch nicht umhin kann, durch menschliches Leben und Treiben in den Tod zu geben, auch wenn er thierische Kost streng vermiede, und selbst die Tödtung der Pflanze müsste ihm Scrupel machen; die Dienstbarkeit der Thiere zu allerlei Gebrauch müsste er soweit einschränken, dass fast Nichts übrig bliebe, und selbst zur Beseitigung des schädlichsten Geziefers und reissender Bestien würde er sich nicht entschliessen dürfen. Eintretend sodann in den Bereich des menschlichen Gesellschaftslebens, wollen wir hier von Strafrecht und Krieg nicht einmal sprechen, sondern

nur von Anstrengungen und Gesundheits- und Lebensgefahren so vieler friedlicher Berufsarbeiten, die sich nicht von diesen Gefahren trennen lassen, und ohne welche doch höhere und allgemeinere Güter verloren gingen als die durch solche Gefahren mit Verlust bedrohten. Wir sehen in allen solchen Fällen nur sittliche Opfer gebracht, nur schweren sittlichen Pflichten genügt, und fordern sogar Unterordnung des Wohls engerer Gemeinschaften, wie der Familie, der Einzelgemeinde, unter das allgemeinere Wohl. Dagegen fordern wir vom übergeordneten Factor *Barmherzigkeit, Schonung, engstes Mass* im Bereiten des Schmerzes, Eingedenksein dessen, dass doch wieder nur aus vielem Einzelwohl das Gesammtwohl besteht, und dass das niedere Wohl nicht grundsätzlich soll vernichtet werden, sondern vielmehr thunlichst erhalten bleiben oder aufgehoben und einverleibt werden soll in das höhere.

260.

Die Pflichten, welche in Rücksicht auf mögliche Widerstände aus den Forderungen des *Gesellschaftslebens* hervorgehen, werden in Folge der im Gesellschaftsleben liegenden innigen Verbindung des Innern und Aeussern (176, 180) weder vorwiegend unter die von äussern Gegebenheiten abhängige Technik fallen, noch vorwiegend aus dem ethischen Inhalte der Gesellschaftsgüter direct abgeleitet werden können, sondern auch in dieser Beziehung eine Mitte halten. Daher verräth es eine doctrinäre Einseitigkeit oder einen unreifen Idealismus, wenn sociale und politische Fragen des wirklichen Menschenlebens allein durch die Sätze ideeller Moral beantwortet werden; und die überall von Besonnenen geforderte *Rücksicht auf das Bestehende* besteht näher in der Erwägung, wieweit der gegenwärtige Stand der Dinge die Mittel und Wirkungskräfte darbiete, um ein sociales Gut in der That zum Segen, und nicht zum Unsegen, nicht zur Bereitung grösserer Uebel, als ohne solchen Versuch des Besseren vorhanden gewesen sein

würden, dem wirklichen praktischen Wollen und Thun zu unmittelbarer Verwirklichung aufgeben zu können. Hieraus bestimmen sich im tiefsten Grunde namentlich die grössten Gegensätze innerhalb der *Politik*: Radicalismus und Conservativismus, sofern letztere Bezeichnung hier zur Benennung einer Einseitigkeit, eines Extrems, gebraucht werden soll, also zur Bezeichnung der reactionären Gesinnung. Die Politik ist *radical*, wenn sie, jene Rücksicht auf das Bestehende ablehnend, ein höheres, späteren Zeiten vorbehaltenes Ziel in der Gegenwart unmittelbar verwirklichen will, ehe der Theil der Menschheit, um den es sich handelt, die innern und äussern Vorbedingungen besitzt, um jenes höhere Ziel als ein Gut empfinden und verwerthen zu können. Gewöhnlich wird mit dieser radicalen Politik auch eine Neigung verbunden sein, abgesehen noch von den zu berücksichtigenden Unvollkommenheiten der Gegenwart, auch die Mittelstadien organischer Entwickelung zu überspringen und demnach die auf dem Wege zum Höheren liegenden, geschichtlichen Entwickelungsgüter (172, 181) der Erlebniss der Völker zu entziehen: etwa, wie wenn einem Knaben sogleich nach dem Austritt aus der Kinderschule die gesetzteste Männlichkeit anerzogen werden sollte. Die Politik ist dagegen *reactionär*, wenn sie, in mangelndem Glauben an höhere Aufgaben, die Summe des gegenwärtig oder sogar des einst früher Erreichten auf alle Fälle zu bewahren, beziehentlich wiederherzustellen, oder doch nur in der gleichen Richtung, der gleichen Qualität und Art der Güter, welche bereits vorliegt, zu vervollständigen und zu erhöhen sucht. Diejenige Politik zwischen diesen beiden Extremen ist die beste, welche den Gang der Entwickelung als die Diagonale in einem Parallelogramm der Kräfte auffasst, welches einerseits durch die rückwärtstreibende Strömung der Bewahrung des Gegenwärtigen, andrerseits durch den Blick und Trieb nach dem jenseitigen Ufer des Zukunftsideals bestimmt ist. Auf keiner anderen Bahn als der längeren und schrägen der Diagonale darf dieses Ufer erreicht werden wollen: nur scheinbar direct auf das Ziel lossteuernd, concedire man an jedem Puncte der Bahn dem mächtigen Strome des Bestehenden die nöthige Ablenkung.

Oder steuere man dem reissenden Strome des Fortschritts sogar scheinbar entgegen, wie um ihn rechtwinklig zu kreuzen, so wird man in der Diagonale sicher das Ufer erreichen, und zwar an einem in der That mit der Strömung weiter fortgerückten Puncte.

261.

Die *Technik der Gesetzgebung und Regirung* in Bezug auf die ethisch geforderten oder zugelassenen Gemeinschaftsbildungen ist im Grunde Das, was gewöhnlich unter *Rechtswissenschaft* verstanden wird. Es liegt dabei ein Rechtsbegriff zu Grunde, welcher aus Bestandtheilen mehrerer unserer ethischen Grundbegriffe gemischt ist. Das Recht in solchem Sinne schliesst weder Alles ein, was als sittlich Seinsollendes zu fordern, zugleich mit dem, was dem Einzelnen nur erlaubt wäre, und dessen Gewährleistung er zu fordern hätte (weitester Rechtsbegriff: 59), noch auch beschränkt es sich auf das blosse Seindürfende als solches, seine Gewährleistung, und seine nöthige positive Beschränkung (55, 58): sondern es macht aus allem Diesem einen Ausschnitt nach den zwei Gesichtspuncten des praktischen Bedürfnisses der Gemeinschaften und der praktischen Möglichkeit der Aufrechthaltung durch äussere Mittel. Alle Versuche, die Grenzen dieses Ausschnitts begrifflich zu bestimmen, und dadurch im Sinne dieses praktischen Wortgebrauchs einen sicher abgegrenzten Begriff des Rechts zu gewinnen, werden unweigerlich auf diese Gesichtspuncte hingedrängt, unter welchen sich der zweite, unter dem Namen der *Erzwingbarkeit*, besonders leicht vor Augen stellt. An sich widerspricht es dem Begriffe des Gesetzes einer Gemeinschaft keineswegs, Forderungen auch an die nicht erzwingbare Gesinnung zu stellen, z. B. Liebe zur Sache, Eifer im Beruf zu verlangen. Das Gesetz hat an sich nur die Bedeutung, das für die Gemeinschaft Geforderte auszudrücken, damit es Jeder wisse. Aber eben deshalb wird man da, wo dieses Wissen auf andre Weise genügend erzeugt scheint, die ausdrückliche Gesetzgebung unterlassen. Man wird sie aber auch unterlassen, wo sie den praktischen Zweck verliert, ein Einschreiten des

Gemeinwesens durch seine öffentlichen Organe zu motiviren, indem entweder die Gesetzesübertretung nicht in den Bereich des möglichen Thatbeweises fällt, oder nicht durch äussere Mittel verhindert werden kann, oder zu geringfügig ist, um die Arme des Gemeinwesens herbeizurufen, oder endlich in der freien Bewegung selbst auf die Gefahr der Abirrung hin ein höheres Gut erblickt werden muss, als in der Normirung. Jener Rechtsbegriff nun will allerdings zugleich auch die *ungeschriebene* Gesetzgebung umfassen: nicht alles Recht wird codificirt. Aber er findet seine Grenze gleichfalls an dem praktischen Bedürfniss einer Schlichtung des Streits und einer Anbefehlung von Handlungen, sowie an der Möglichkeit des Thatbeweises und der Durchsetzung des Befohlenen. Wie wenig diese Grenzen überall aus ethischen Gründen folgen, ist z. B. aus dem Capitel von der Injurie ersichtlich. Die stärksten Beleidigungen können durch den »Ton« bedingt sein, in welchem ein Wort gesprochen wurde. »O, könnte ich ihn vor Gericht stellen, diesen Ton!« (Lessing, Emilia Galotti.) Die Unmöglichkeit, Gesinnungen zu constatiren und zu erzwingen, beschränkt hier das Strafrecht wider dessen Wesen und Zweck, durch welchen es bei viel geringeren, aber constatirbaren und äusserlich verhinderbaren Beleidigungen zum Einschreiten veranlasst wird. An sich würde man ein Recht haben, von den Gesellschaftsorganen, welche durchaus daran wohlthun, die Selbsthilfe auf das geringste Mass zu beschränken, demgemäss zu verlangen, dass durch sie die Beleidigung verhindert werde; das Verlangen scheitert an einer leider zuzugestehenden Unmöglichkeit. Auf der andern Seite bildet die Grenze das mögliche Vorkommen und die mögliche Wichtigkeit von Conflicten, durch welche ein sittlicher Gemeinschaftszweck gehindert würde, — lauter fliessende Bestimmungen, und Bestimmungen, welche meist ausserhalb des eigentlichen Inhalts jedes Rechtsbegriffes selbst, ausserhalb aller Ethik, ihre Norm finden: man bedenke z. B. die Verjährungsgesetze, die Abgrenzung des Begriffs der Bagatellsachen u. dgl. Das Fliessende theilt sich dann nothwendig auch der *Handhabung* des Rechts mit; z. B. wird ein Staat die Pascherei gewiss immer nur soweit verfolgen, als die Kosten

der Grenzbewachung nicht den Betrag des ausfallenden Zolls zu übersteigen drohen.

262.

Die Gesetzgebung kann und soll hiernach nicht Alles verbieten, die Rechtspraxis nicht Alles verfolgen, was im ethischen Sinne nicht sein darf. Es bleibt somit in der Gesellschaft überall ein Rest übrig von sittlich Unerlaubtem, sei es Unterlassung oder Handlung, oder Gesinnung und Empfindung, welches nach dem Begriffe des Rechts im Sinne der blossen Legalität ein Erlaubtes sein und bleiben wird. Sagt man dann von Letzterem, man habe ein Recht dazu, so tritt das Bedenkliche dieses Wortgebrauchs klar an den Tag. *Unser* Rechtsbegriff behält nur Dasjenige als erlaubt übrig, was weder durch Sittengesetze, noch durch Gesellschaftsgesetze, als nichtseinsollend bezeichnet ist, also die freie Wahl zwischen Gleichwerthigem, sofern nicht ein Gesellschaftsinteresse dazu genöthigt hat, diese Wahl durch positive Satzung zu entscheiden (58). Der gewöhnliche Rechtsbegriff der Legalität kann zur Bewahrheitung des Wortes führen: summum jus summa injuria; ohne dass doch eine Abhilfe denkbar wäre. So bei der Unmöglichkeit, gewisse Arten von Verletzung zu constatiren und demgemäss zu verfolgen. Wird aber dieses Wort Wahrheit, indem eine schlechte Gesetzgebung und Rechtspflege Unsittliches fordert oder Sittliches verhindert, wenigstens sittlicher Steigerung wehrt (»das Gute Feind des Besseren«), so liegt ein bei besserer Einsicht oder besserem Willen vermeidbarer Uebelstand vor, an welchem keinerlei Rechtsbegriff die Schuld trägt. Bei Annahme eines solchen Falles müsste also der dem Gesetz Gehorchende, der aber zugleich das sittliche Unrecht des Gesetzes zu durchschauen glaubte, wider sein besseres Wissen ein Unrecht zu begehen fürchten; andrerseits aber würde der den Gehorsam Weigernde das gleichfalls anzuerkennende sittliche Gebot übertreten, dem zum Gesetz gewordenen Gemeinschaftswillen seinen Einzelwillen unterzuordnen. Dies ist der Conflict der Revolutionen und Staatsstreiche und aller kleineren und grösseren

Renitenzfälle, der Conflict, der seinen prägnantesten Ausdruck in der Gegeneinanderstellung der Worte findet: »Jedermann sei unterthan der Obrigkeit« und — »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen«.

263.

Der letztere Satz ist zunächst auch der gefühltesten und unerschütterlichsten Glaubensbegeisterung gegenüber, und ebenso gegenüber dem begründetsten Wissen, dennoch zu der bescheidneren und aufrichtigeren Gestalt zu reduciren: »man solle seinem persönlichen Gewissen mehr gehorchen als dem Staatsgesetze, oder überhaupt als dem Gesetze eines Gemeinwesens, dessen Glied man ist«. In dieser Gestalt aber enthüllt der Satz seine Schwäche, über die seine erste, rhetorischere Form zu blenden sucht. Zunächst ist vollkommen selbstverständlich, dass Jeder seinem Gewissen folge; dem Gewissen eines Anderen zu folgen ist ganz unmöglich: es wäre doch immer die eigne Stimme, die uns dies heissen oder gestatten würde. Es ist ferner ganz unverfänglich und auch nach unsern Ueberzeugungen philosophisch richtig, das im Gewissen erkannte oder geglaubte Gute »Gottes Wille« zu nennen. Die Frage ist lediglich, *was* denn für das Gute oder für Gottes Wille zu halten sei. In jenem Conflicte nun ist nicht eigentlich das den Conflict Erzeugende die Differenz zwischen dem Einzelgewissen und dem Staatsgesetz, sondern ein Conflict sittlicher Art, eine ethische Zweifelsfrage, entsteht aus solcher Differenz lediglich dann, wenn *im Einzelgewissen selbst* einerseits die Berechtigung der Gehorsamsforderung des Staats principiell anerkannt ist, andrerseits im concreten Falle der Inhalt des Staatsgesetzes, oder auch eines Regirungsauftrags, nicht gebilligt werden kann. Die Frage ist also keineswegs, ob Gott oder den Menschen mehr zu gehorchen sei, sondern die Frage ist lediglich, ob man in derartigen Fällen zu glauben habe, dass *Gottes Wille selbst* (oder vielmehr die Idee des Guten) die Unterordnung unter Gesetz und Obrigkeit, oder dass er den Ungehorsam gegen diese fordere.

264.

Wir haben uns zu erinnern, dass weder der Bestand eines Gemeinwesens an sich, oder die Aufrechthaltung seiner Gesetze, noch die Durchsetzung einer einzelnen Ueberzeugung, ethische Selbstzwecke sind; es kann demnach in einem sich recht verstehenden sittlichen Bewusstsein der Zweifel gar nicht vorkommen, ob die entscheidende Stimme dem Staatsgesetze oder dem Inhalte eigner ethischer Ideale zukomme. *Beiden* gegenüber folgt das sittliche Urtheil und mithin die praktische Entscheidung vielmehr immer nur aus der Ueberzeugung darüber, auf welcher Seite die praktische Entscheidung zweifellos zum allgemeineren und inhaltlich werthvolleren Wohldasein führe. Wer also z. B. die Ueberzeugung hat, dass die innere Einstimmung des Einzelnen in den Inhalt seiner Handlungen das höhere Gut ist, nicht nur im Vergleich zu den Folgen, welche ihm der Staat androhen muss, um seine Gesetze in Ansehen zu erhalten, sondern auch im Vergleich zu dem Verluste an moralischer Autorität, welchen die Obrigkeit durch Nichtachtung ihrer Gesetze erleidet: der entscheidet sich im Conflictsfalle für die Illoyalität. Wir werden ihn tadeln und sein Princip verwerfen; denn wir erkennen das Gemeinschaftsleben für das höhere Gut im Vergleich zum Einzelleben, und halten jedes Glied einer Gemeinschaft daran fest, dass es durch seine Gliedschaft im Gesammtwillen mit zum Ausdrucke kommt oder ihm sich stillschweigend unterwirft. Wer nun aber die Ueberzeugung hätte, dass durch seine Gesetzesverletzung ein wahrhaft höheres, ein dauerndes und allgemeineres Gut verwirklicht werden könnte, als selbst das seines zur Zeit bestehenden Gemeinwesens ist, also namentlich ein besser organisirtes Gemeinwesen und ein solches von reicherem und höherem sittlichen Inhalte: denwürden wir offenbar aus demselben Gesichtspuncte nicht tadeln und principiell abweisen können. Es würde uns nur übrig bleiben, zu untersuchen, ob er sich in seiner Schätzung der Verhältnisse nicht getäuscht habe. Darum ist das rechte sittliche Urtheil in solchen tragischen Conflictsfällen des weltgeschichtlichen Werdens so oft erst möglich, nachdem die

Erfahrung des Erfolgs vorliegt. Die ächte Staatsweisheit wird dadurch vorbeugen, dass sie Verfassungen einführt, sobald irgend die Reife der Bevölkerung dazu vorhanden, in welchen hinreichend freie und vom Volkswillen getragene parlamentarische Einrichtungen die stetige Fortbildung des Gemeinwesens ermöglichen und den für das Gesammtwohl eifrigen Bürgern einen Schauplatz gesunder, gesetzlicher Auswirkung eröffnen, damit zugleich aber den »krankhaft strebsamen Elementen« Gelegenheit bieten, in ihre eigne Nichtigkeit und in den Ernst der öffentlichen Dinge tiefer hineinzuschauen. — Den gleichen Erwägungen unterliegt die schon berührte Entscheidung über *rigorose* oder *laxe* Legalität auf Seiten der Staatsleiter und Gesetzvollstrecker. Zwischen den beiden Extremen liegt die *Billigkeit* und *Weitherzigkeit*, die sich stets des eigentlichen Zweckes der Gesetzgebung bewusst bleibt, und ebenso dessen eingedenk ist, dass das Gesetz immer den unendlichen möglichen Individualisirungen und Combinationen gegenüber ein Abstractum bleibt, welches im concreten Falle leicht das Recht zum Unrecht werden lässt. Gar oft wird es die höhere Staatsweisheit auch gebieten, um drohender allgemeinerer Gefahren willen, oder um den Fortschritt nicht zu hemmen, in »milder Praxis« die Urgirung von Gesetzesübertretungen zu vermeiden.

265.

Die allgemeine Grundlage des *Strafrechts* besitzen wir in der Berechtigung, ja Verpflichtung, geringere Uebel um höherer Güter willen zu erzeugen. Die Theorieen des Strafrechts streiten sich darüber, welches das höhere Gut sei, das durch Strafleiden erkauft wird. In dem Rachebedürfniss des erzürnten Menschen liegt zunächst eine naturwüchsige Straftheorie vor, deren sittlicher Werth zu prüfen ist. Der Verletzte will sich hier dadurch genug thun, dass er den Schuldigen mindestens ebenso empfindlich trifft, wie er von ihm getroffen war. Kein äusserer Zweck reicht hier zur psychologischen Erklärung aus: die Rache soll nicht für die Zukunft abschrecken; sie soll nicht zeigen, dass man gleiche Kraft und

Macht besitze wie der andre Theil, der sich zuvor in Vortheil gesetzt hatte, und insofern die gefährdete Ehre nach Aussen wahren; sie soll vielmehr nur im Innern des Verletzten selbst einen Zweck erfüllen, den er als Gefühl und Bewusstsein seiner *Genugthuung* bezeichnet. Die Herstellung seiner Ehre für sein eignes Bewusstsein, die Wiedergewinnung seines Kraft- und Machtgefühls vor sich selbst, spielt mit ein: die Verletzung soll nicht »auf ihm sitzen bleiben«; aber es kommt das Verlangen hinzu, dass sie »dem Schuldigen nicht für voll ausgehe«. Diesem Verlangen liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass das Unrecht Recht werde, als Recht behandelt und deshalb vom Thäter dafür angenommen werde, wenn ihm nicht das entsprechende Leiden des Thäters folge. Da der hieraus entspringenden Forderung genügt wird, auch wenn Andere, als der Verletzte selbst, die Rachethat übernehmen: so befriedigt sich das Rachebedürfniss auch bei der Uebertragung der That an Andere; und wenn nun das Gemeinwesen die Selbstrache nothwendig verhindern muss, um das aus Leidenschaft und Unkenntniss der wahren Schuld hervorgehende neue Unrecht zu verhüten, so würde hiernach nahe liegen, aus der Uebertragung der rächenden That an das Gemeinwesen das öffentliche Strafrecht abzuleiten. Die so entspringende *Genugthuungstheorie* veredelt sich zur *Sühnetheorie*, indem ihr eigentlicher tieferer Grund im Bewusstsein hervortritt, wie er oben von uns formulirt wurde, und wie er zuletzt auf dem inneren unlöslichen Zusammenhange beruht, in welchem Unrecht und Leiden, das Böse und das Uebel, das Gute und das Wohl, mit einander stehen. Der Zweck der Wiederherstellung dieses Zusammenhangs *für das Bewusstsein des Verletzten* würde dem persönlichen Rachebedürfniss genügen. Sobald sich das Gemeinwesen der Sache annimmt, kommt zu diesem particulären Zwecke der allgemeinere hinzu, dass *im Bewusstsein Aller* der alterirte Zusammenhang zwischen dem Bösen und dem Uebel wiederhergestellt werde, mit andern Worten, dass das Gegenargument gegen diesen Zusammenhang, welches im Leiden des Verletzten und im Wohlbefinden des Uebelthäters liegen würde, durch die That hinweggeräumt werde. Indem hierdurch

über den Uebelthäter das der Stärke seiner Verletzung entsprechende Leiden verhängt würde, wäre zugleich dem Zwecke der *Abschreckung* in der Weise gedient, in welcher eine gerechte und billige Abschreckungstheorie es allein wünschen kann. Endlich würde in gewissem Grade durch Herstellung jenes Zusammenhangs zwischen Sünde und Leiden *im Bewusstsein des Uebelthäters* zugleich dem *Besserungszwecke* gedient; wenn auch allerdings in sehr primitiver und unzureichender Weise. Es würde hiernach jedesfalls in letzterer Beziehung die Sühnetheorie einer Ergänzung bedürfen. Das Recht der letzteren aber hängt davon ab, inwieweit der in ihr gewollte Zusammenhang von Unrecht und Leiden überhaupt ein *sittlicher* ist. Darüber ist offenbar noch Nichts entschieden, so lange man hierbei nur jenes natürliche Rachebedürfniss zum Ausgange nimmt. Und ist etwa *Verzeihen* keine sittliche Handlung? — Wir haben die Stärke der Sühnetheorie uns deutlich gemacht, um desto sicherer uns von ihrer Schwäche zu überzeugen.

266.

Den inneren Zusammenhang zwischen dem Guten und dem Wohl, dem Bösen und dem Uebel, hat unsre Ethik selbst an die Spitze gehoben. Aber in welchem Sinne? In dem Sinne, dass der Wille, welcher das Wohl in unbeschränkter Weise zum Ziel setzt, allein der gute Wille heissen soll; in dem Grade als ein Wille hiervon abweicht, will und thut er das Unrechte; eine unrechte Handlung wird also überall sich als eine solche erweisen lassen müssen, durch welche die Idee des unbeschränkten Wohls in ihrer Verwirklichung verkürzt worden ist, und ein unrechtes Wollen als ein solches, welches diese Verkürzung wollte, entweder direct, oder indirect durch Setzen eines beschränkten, selbstsüchtigen Ziels. Mit andern Worten: unrechtes Wollen und Handeln wird immer irgendwie Leiden statt Wohl schaffen; — dies ist der von uns festgestellte innere Zusammenhang von Uebel und Sünde, von Unrecht und Leiden. Aus diesem Zusammenhange folgt offenbar lediglich dies, dass wir, um ein Wollen oder Handeln

sittlich tadeln zu dürfen, nachweisen müssen, dass dasselbe die Idee jenes universellen Wohls *thatsächlich verletzt oder verletzt hat*: wie in aller Welt aber kann aus jenem Zusammenhange folgen, dass dem Uebelthäter *neues Uebel zugefügt* werden solle? Wäre denn jene unsre Idee des Guten verletzt, wenn dem Uebelthäter dieses neue Uebel, das Strafleiden, erspart würde? Er würde sich dann zu wohl befinden, sagt man, und würde schliessen, dass die Uebelthat ein ganz berechtigtes Mittel zum Wohle sei. Aber haben wir denn irgendwie aus unsrer Idee des Guten folgern können, dass dem Egoisten, abgesehen von der innern Disharmonie in Folge der unbefriedigten Potenz seines bessern Könnens, auch sein *selbstisches* Wohl nothwendig missglücken und sich in Leiden verwandeln müsse? Keineswegs. Nur, dass er fremdes Wohl verkürzte, darin bestand sein Unrecht; sein eignes Wohl *soll* sein, und er *soll* es wollen; es *soll* ihm gelingen, nur wollten wir, dass auch das *fremde* Wohl gelänge. Es liegt in unsrer Idee des Guten nicht die mindeste Aufforderung dazu, das Leiden zu vermehren, ausser wo dasselbe zum Mittel einer um so grösseren Vermehrung des Wohls wird. Die Sühnetheorie sowohl als das Rachebedürfniss beruht demnach auf einem totalen Missverständnisse des Zusammenhanges zwischen dem Unrecht und dem Leiden, und das Bewusstsein solchen Zusammenhangs, welches durch Sühne und Rache in den Betheiligten hergestellt würde, wäre ein *irriges* Bewusstsein, ein Bewusstsein verkehrten ethischen Inhalts. Ist dies erwiesen, so sind Rache und Sühne Stützen der Unsittlichkeit, nicht der Sittlichkeit, wie dies von der Rache, auch rücksichtlich ihres Motivs, längst anerkannt ist. Der ethische Irrthum besteht dabei in der Annahme, als sei irgend ein Motiv sittlicher Weise vorhanden, Leiden zu schaffen, ausser dem Motive, das Wohl dadurch zu steigern. Wir werden aber diesen Irrthum, wo er nicht bloss theoretisch, sondern als ein praktisches, ja oft leidenschaftliches Begehren auftritt, auf eine sittliche Willensverkehrtheit zurückzuführen haben. Wir erkennen dieselbe in einer falschen Stellung der vom Einzelnen empfundenen Güter und Uebel in Relation zu dem sittlich Guten, mit andern Worten: in dem Begehren,

dass der *Einzelne an sich selbst* das Wohl allseitig geniesse, welches im Begriffe des Guten liegt, und also auch dem Einzelnen für sich selbst das Uebel Uebel sei, welches sein unsittlicher Wille hervorbringt. Dies ist aber nur insofern wahr, als die *Tugend selbst* ein Gut ist und demnach Untugend ein in sich selbst unseliger Zustand des Subjectes. Nicht befriedigt damit, dass Untugend selbst ein Uebel ist, will die Rache und will die sühnende Strafe den Sünder auch noch in dem Masse seiner That an Leib und Leben, an Freiheit und äusserer Ehre schädigen, in der Meinung, als seien diese äusserlichen Güter des Einzelnen der Zweck seiner Sittlichkeit, und demnach ihr Verlust die sachgemässe Folge seiner Unsittlichkeit. Wir erkennen sonach, dass eine egoistische Auffassung des Wohls im Zusammenhang mit dem Guten, also ein unsittlicher Grund es ist, aus welchem nicht nur das Rachebedürfniss, sondern auch die Sühnetheorie emporwächst. Besonders unterstützt dieselbe den *sinnlichen* Egoismus, da es namentlich sinnliche Uebel sind, Leibesschmerzen, Besitzverkürzungen, Hemmungen freier Körperbewegung, welche sie in jenen solidarischen Zusammenhang mit der Idee des Guten setzt. Sie arbeitet also sogar ausdrücklich der inneren Besserung entgegen, unterstützt die sinnlich-egoistische Motivirung des Handelns im Thäter, wie im Verletzten und in der Gesellschaft, und ist sonach in jedem Betracht das Gegentheil von Dem, was für die Behandlung des Sünders aus der Idee des Guten folgen kann.

267.

Aus der Idee des Guten folgt in Bezug auf das Böse, dass dieses *nichtsein* soll, also durch den Willen des Guten, soweit er dazu die Macht hat, auszutilgen ist. Vor Allem ist also das verletzte Wohl soweit möglich wiederherzustellen, der Verletzte zu entschädigen, und zwar durch den Uebelthäter, der sein eignes Wohl durch das Leiden des Andern gemehrt hat, also den status quo wiederherzustellen verpflichtet ist. Geschieht dies nicht freiwillig, so hat der Staat dazu zu zwingen. Dies kann er nur durch Mittel, welche fruchten; er

muss also sich dazu herablassen, dem Uebelthäter Uebel anzudrohen, welche *auf dem Standpuncte des Uebelthäters* Uebel sind; er muss sich auf den sittlichen Standpunct stellen, auf welchem das unrechte Wollen steht, welches gezwungen werden soll. Die angedrohten Uebel, welche hiernach sinnliche und andere selbstische Güter betreffen werden, und zwar um so niedrigere, je niedriger das fragliche Unrecht war, müssen auch zur Ausführung kommen, wenn nicht der Staat seine Autorität verlieren soll. Auf gleichem Wege entstehen alle die Strafen, welche zu verhängen sind in Folge des staatlichen Zwangsrechts, also alle Bestrafungen des Ungehorsams gegen obrigkeitliche Forderungen, wenigstens von Einer ihrer Seiten *(Androhungstheorie)*. Ausser dem Erzwingen des ausgleichenden Ersatzes und überhaupt der Ueberwindung der Renitenz hat aber der Staat noch das fernere Interesse, die Wiederkehr des Unrechts zu verhüten. Dies kann geschehen durch *Abschreckung*, wenn der niedrige sittliche Standpunct des Uebelthäters benutzt wird, um durch seine egoistische Furcht und die gleiche Furcht Anderer den Zweck zu erreichen; durch *Besserung*, durch *Erziehung*, wenn der sittliche Wille an Stelle jenes unsittlichen hergestellt wird; und durch *Entfernung* des Uebelthäters aus dem Bereiche der durch ihn gefährdeten Gesellschaft. Den Zwecken des Guten wird es natürlich am meisten entsprechen, wenn der Wille und die Kräfte des Uebelthäters im Dienste des Guten wieder verwendbar werden, und damit zugleich das eigne Wohl des Sünders in höherem Sinne bedacht wird. Die *Besserungstheorie* enthält daher den obersten sittlichen Gesichtspunct für das Strafrecht. Durch sie allein wird auch der Einklang hergestellt zwischen der älterlichen Erziehungsstrafe, der Schulstrafe und der Staatsstrafe. Sie treten dann alle unter den gleichen Gesichtspunct der Verhinderung des Bösen, womöglich bis zur Umwandlung ins Gute: während umgekehrt die Sühnetheorie in ihrer Erstreckung auf die Pädagogik in Schule und Haus recht deutlich ihren unsittlichen Kern enthüllen, zu den thörichtsten Aeusserlichkeiten und zu einer dem sittlichen Gedeihen des Kindes höchst nachtheiligen Verstandeskälte in seiner Behand-

lung führen würde. Die Abschreckung tritt so nur noch als Besserungsmittel, zur Vorbereitung *innerer* Besserung, und andrerseits, soweit die innere Besserung nicht erreichbar wäre, als Mittel, die Gesellschaft wenigstens vor dem Verbrechen zu bewahren, in den Zusammenhang unsers Strafrechts. Die radicale Entfernung durch Tödtung könnte sich nur durch die Nothwendigkeit des Verzichts auf jede Frucht bessernder Einwirkung begründen. Da aber diese Nothwendigkeit unerweislich bleibt, so fällt damit die sittliche Berechtigung der *Todesstrafe* dahin. Die Entfernung durch *Deportation* oder *Landesverweisung* greift selbst unter den erziehenden und abschreckenden Mitteln Platz, und eignet sich als eine Verletzung edlerer Güter des Betroffenen, wenn nicht zugleich niedrige Leiden damit verbunden werden, besonders für Vergehungen, die nicht dem sinnlichen Egoismus entsprangen. Als zugleich mit der Besserung zu erreichender Zweck heischt der *Schutz der Gesellschaft* besondere Berücksichtigung; die Besserungs- und Abschreckungsmittel dürfen niemals ohne Rücksicht auf diesen Gesellschaftszweck gewählt sein. Die *Gradation* der Strafe wird durch unsern ethischen Zusammenhang insofern erreicht, als die grössere Verhärtung und tiefere Gesunkenheit des Sünders stärkere Mittel fordert, um ihm zunächst das Verbrechen äusserlich zu verleiden, und dadurch positiven bessernden Einwirkungen Bahn zu brechen, während jede Ueberschreitung dieses Masses ein über den Zweck des Guten hinausgehendes Uebel schaffen, also sittlich unzulässig sein würde.

268.

Die Gradationsverhältnisse zwischen den Strafen bleiben dieselben, wenn das Strafverfahren im Ganzen sich mildert, und wenn die Rücksicht sich mehrt, welche auf individuelle Umstände und Zustände genommen wird. Beides ist zu fordern: in stetigem Fortschritt nach Massgabe des sich vertiefenden Mitleids und Ehrgefühls; und zwar nicht nur in Rücksicht auf die Gestraften, sondern mindestens ebenso sehr in Bezug auf die Vollstrecker und die Miterlebenden. Greuel-

scenen sind nicht nur den Leidenden, sondern auch den Ausübenden und der ganzen Mitwelt zu ersparen; die Phantasie und Empfindung einer gebildeten Nation darf nicht mit Bildern erniedrigender Barbarei und grausamer Härte befleckt werden, und es dürfen sich in ihrem Umkreis keine Hände finden lassen und keine Beiwohner für Executionen dieser Art. Auch dies spricht gegen die Todesstrafe, die durch die Maschine wahrhaftig nicht erträglicher wird. Aber nicht nur eine Handlung, die dem Mitgefühl wegen der Intensität ihrer sinnlichen Schmerzensfolgen oder wegen ihrer wüsten Aussenseite unerträgbar wird und daher nur mit Verhärtung und Erniedrigung des Sinnes sich ausführen lässt, ist grausam und barbarisch, sondern Barbarei liegt auch in dem alle Individualität ignorirenden, alle Unterschiede der Gemüthsart, der Begabung, der Lebensverhältnisse, nivellirenden *Mechanismus*. Die gleiche Haft ist für den Einen eine wohlthätige Unterbringung bei sorgloser Existenz, für den Andern ein peinvoll langsamer Tod seines Seelen- und Geisteslebens. Der Eine verlässt das Gefängniss mit dem Vorsatz, durch erneutes Verbrechen seine Pforten bald sich von Neuem zu öffnen; der Andre verlässt es mit unheilbarem Wahnsinn. Laut und lauter ruft die Stimme der Religion und Sittlichkeit, die Stimme des Christenthums, nach *Humanität*, nach *Menschlichkeit*, und immer noch findet der Genius des Jahrhunderts Ursache genug, beschämt den Blick hinwegzuwenden von gar manchen Schauplätzen modernen Lebens, — vom Kerker sogenannter »politischer Verbrecher«, von den Executionsplätzen militärischer Disciplin und den Stätten militärischer »Dressur«, von den Gräbern schuldloser Civilopfer des Kriegs. Noch immer hat der edle Dichter, den unser Volk am meisten liebt, hundertfältigen Anlass, gegenüber dem achselzuckenden »Es geht nicht anders« seine bitterironische Bewunderung zu gestehen:

»Sie haben Recht. Sie müssen. Dass Sie *können*,
Was Sie zu müssen eingesehn, hat mich
Mit schauernder Bewunderung durchdrungen«.

269.

Wie dem Einzelnen die *Nothwehr* gestattet sein muss, um sich vor Verletzungen zu schützen, ehe das Gemeinwesen ihn schützen kann, so ist der *Krieg* als Nothwehr der Völker eine sittliche Nothwendigkeit, so lange keine Universalgemeinschaft der Völker organisirt ist, welche die Conflicte ebenso durch Rechtsspruch ihrer Organe beilegt, wie die Nationalregirung schon jetzt die Conflicte ihrer Provinzen oder Gemeinden, und wie die Ortsregirung die Conflicte ihrer Einzelglieder. Die Keime jener höchsten irdischen Organisation sind gegeben im Völkerrecht und in Conventionen auf Grund völkerrechtlicher Festsetzungen; in internationalen Congressen und Schutz- und Trutzbündnissen; ferner von kirchlicher Seite in der Tendenz auf allumfassende irdische Organisation religiös-sittlicher Willens- und Geistesgemeinschaft; in verwandter Weise auch in mancher anderen Bundstiftung. Unter Voraussetzung dieser höchsten Organisation, ja schon der sie vorläufig vertretenden Verträge, wäre ein Krieg nur noch als *Executionskrieg* denkbar, und träte mithin unter das Recht der Gewalt gegen Verletzungen des Gemeinschaftswillens, in gewissem Sinne unter das Strafrecht. Durch sittliches Motiv ist ausserdem, neben dem Vertheidigungskriege der Nothwehr, auch der *Civilisations-* oder *Missionskrieg* getragen, doch in weit weniger Fällen wirklich provocirt und seinem Charakter entsprechend, als gedacht zu werden pflegt. Die freiwillig angerufene Unterstützung eines bedrängten, aufstrebenden Volks kann hier fast allein als Anlass gelten; höchstens noch die Zerstörung und Ausrottung einer unverbesserlich wüsten, greuelvollen Wildheit, deren Existenz die Menschheit schändet. Aber ein Glück bringen, das nicht begehrt, und Leiden beseitigen, die nicht empfunden worden, ist lediglich thöricht, und zerstört Individualitäten, welche auch ihrerseits ein Recht hatten, dazusein; und eine künstliche, gewaltsame Beschleunigung fremder Cultur durch fremde Culturmittel erzeugt nur Caricaturen, die dem auf diese Weise »civilisirten« Volke nur als Hindernisse der Erreichung seiner eignen Culturindividualität im Wege liegen. Wodurch

aber immer der Krieg motivirt sei, er steht nicht unter den Gesetzen eines *geclockerten* Rechtsgefühls und *erschlafften* Mitleids, sondern unter dem Gebote *vertiefter* Humanität und *verschärften* Rechtsbewusstseins, angesichts der manchfaltigsten Anreizungen zum Gegentheil. Auch hier ist vor Allem von Bedeutung, dass die Männer und Jünglinge einer edelgebildeten Nation nicht zu Vollstreckern von Handlungen erniedrigt werden dürfen, welche dem sittlichen Gefühl, dem menschlichen Gerechtigkeitsinn und Mitleid, und der Bildungsstufe der Zeit Hohn sprechen. Représsalien, an Wohnsitzen, Leib und Leben der Civilbevölkerung des feindlichen Landes genommen; Ausführungen massloser Drohungen, die ausgesprochen waren, etwa um die Civilisten von der Theilnahme am Kampfe abzuschrecken oder Contributionen zu erzwingen; Hinrichtungen von Unschuldigen, die sich unter dem Flehen der Ihrigen in edler Freiwilligkeit den feindlichen Kugeln stellten, um grösseres Unheil von ihrem Ort zu wenden, und solche Scenen des Jammers und Entsetzens vielleicht nur, weil ein einziger Mann aus unbekannten Ursachen todt gefunden ward —: wollte Gott, dass dies Dinge wären, von welchen schon jetzt gesagt werden könnte, dass man sie »nicht *könne*«, obwohl man »sie zu *müssen* eingesehen«. Hüte man sich, dem Rachedurst des Feindes die glühende Leidenschaft gerechter heiliger Entrüstung beizugesellen. Einer der härtesten Anstösse ist dem humanen Sinne und sittlichem Urtheil auch die Beschiessung von Civilwohnstätten. Wie die Kriegsführung nicht umhin kann, physische Unmöglichkeiten anzuerkennen, z. B. Unbeschiessbarkeit hochgelegener Bergfestungen, so sollte auch, und sogar noch mehr, die *moralische* Unmöglichkeit für sie Bedeutung haben. Als Pression zur Uebergabe, als Pression zum Friedensschlusse u. dgl., sind gewiss auch die jetzt dennoch verabscheuten Hinmordungen von Frauen und Kindern in den verlassenen Orten ein geeignetes Mittel gewesen, und vergiftete Geschosse oder gehacktes Blei ein geeignetes Mittel, um die Kampfunfähigkeit des Feindes zu bewirken; und dennoch ist man davon zurückgekommen. Daraus ist ersichtlich, dass die blosse kriegerische Zweckbetrachtung nicht als durchschlagend festgehalten wird

und die Vermeidung des Barbarischen als höherer Gesichtspunct bereits anerkannt ist. Es handelt sich also nur noch darum, durch Veredlung des Urtheils den Umfang des Barbarischen weiter auszudehnen, als man bisher gewollt hat. Die *Allgemeinheit der Wehrpflicht*, welche die nationale Vertheidigung und Waffengewalt aus dem blinden, mechanischen Miethlingsdienste in den Bereich unmittelbarer sittlicher Pflichterfüllung der Gesammtheit emporhebt, möge uns bürgen für eine immer grössere Humanisirung des Kriegs und des militärischen Lebens überhaupt; andernfalls würde sie nur auf die alten noch neue Härten aufthürmen, indem sie auch die Theile der Jugend der Nation, welche am Tiefsten und Vollsten zu edelm Sinne und geistiger Hoheit mit aller Sorgfalt erzogen worden, in Rohheit und Verwilderung hinabstiesse und den Folgen einer einseitigen Schätzung körperlicher Kraft und maschinenmässiger Regelmässigkeit aussetzte.

270.

Neben den technischen Fragen der Politik, an die wir in Uebereinstimmung mit anderwärts ebenso festgehaltenen Grenzen (257 f.) höchstens soweit, als die ethischen Principien unmittelbar entscheidend sind, herantreten konnten, — neben diesen beziehen sich casuistische Fragen (229), in diesem Gebiete von weitgreifendster weltgeschichtlicher Wichtigkeit, auf eigentliche *Thaten*, Thaten der Neubegründung und Anordnung des Daseins der politischen Gemeinschaften, Thaten der inneren Umgestaltung und Fortbildung. Hier am meisten ist jener Diagonale zu gedenken (260), auf welcher zwischen radicalem und retrogradem Streben sich die fortschreitende Entwickelung bewegt. Fest stehend auf dem Boden des Gegebenen, mit treuer Liebe und Anhänglichkeit dem gegenwärtig Guten, mit Dankbarkeit und Pietät dem früher Wohlthätigen, jetzt Alternden ergeben, auch die Poesie des Alterthums nicht unterschätzend, wird dennoch die in diesem Sinne *conservative* Politik sich an dem Ideale zu begeistern nicht aufhören, das den Blick in eine ferne Zukunft lockt, und nicht entmuthigt durch gegenwärtigen Misserfolg, durch bittre Erfahrungen von mensch-

licher Unfähigkeit, ihre Hand abziehen von dem Steuer, durch dessen weise Führung das Schiff in langsamer Fahrt dem gelobten Lande sich zubewegen soll.

»Sagen Sie
Ihm, dass er für die Träume seiner Jugend
Soll Achtung tragen, wenn er Mann sein wird,
Nicht öffnen soll dem tödtenden Insecte
Gerühmter besserer Vernunft das Herz
Der zarten Götterblume, — dass er nicht
Soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
Begeisterung, die Himmelstochter, lästert«.

Das Ideal ist das der Culturgemeinschaft der Menschheit, so wie es unsre Güterlehre mit dem Ideale der Kirche in Eins gesetzt hat (182—198). Hiernach in ihren höchsten Gesichtspuncten *international* oder *kosmopolitisch*, ist die rechte Politik dennoch innerhalb der Wirklichkeit vorwiegend *national*, indem sie dem durch die Nation abgegrenzten Theilganzen jenes universellen Gutes die geforderte Stellung zu bereiten hat im Verhältniss zu den eignen Untertheilen, wie im Verhältniss zu andern Nationen. Die Politik soll aber nichtsdestoweniger, in rechter Ein- und Unterordnung des Provinciellen und Localen unter und in das höhere, nationelle und universelle Menschheitsleben, auch *particulär* sein und *localpatriotisch*. Alles dieses um so mehr, als auch jeder einzelne Staatsunterthan zu den allgemeinen Menschenpflichten nicht nur überall die des Volksgliedes, sondern auch die des Stammgenossen, des Ortsbürgers und Familiengliedes hinzuempfängt und keines dieser Verhältnisse gegen Begriff und Wesen und gebührende Stellung desselben in seinem Wollen und Handeln verleugnen darf. Der ächte nationale Patriotismus wurzelt in der Familien- und Heimathsliebe, und erhebt sein Haupt bis in die ideellen Regionen des Allgemeinmenschlichen und des Himmelreichs: wie er denn die Nation am meisten um der idealen Geistes- und Herzensgüter willen lieben heisst, die sie in sich darstellt, pflegt, und der Menschheit darbringt.

271.

Jene conservative, pietätvolle, aber dem Fortschritte im liberalen Sinne dennoch zugeneigte politische Gesinnung wird vor Allem nicht leicht für eine fundamentale Aenderung überlieferter Staatsverfassungen sprechen, sondern so lange als irgend möglich für eine stetige Entwickelung der Keime, durch deren Wachsthum das Veraltete unschädlich wird und die Umbildung sich wie ein organischer Naturprocess vollzieht. Jede directe Umwandelung der Grundlagen erzeugt einen auf Rehabilitirung lauernden, ergrimmten Staatsfeind; die Gewöhnung an die Unsicherheit der rechtlichen Lebensbasis demoralisirt, und lähmt die Gewinnung aller Lebensgüter, die nur auf dem Boden des Vertrauens und der Friedenszuversicht eine hoffnungsvolle Aussicht hat; die sonst versteckt bleibenden Elemente, die auf Krieg, Revolution und Unordnung ihre Rechnung bauen, bekommen durch solche Unsicherheit Oberwasser. Zudem ist durch keine Art von Staatsverfassung das persönliche Vertrauen überflüssig zu machen, welches die leitenden Persönlichkeiten verdienen müssen, soll das Glück der Völker sicher begründet sein; und umgekehrt, wo dieses Vertrauen möglich, ist auch die schlechtere Verfassung wohlthätig. In alle Wege wird also nur selten es grosse Eile haben, eine Regirungsform mit der Wurzel auszurotten; die grossen inneren und äusseren Vortheile der Aufrechterhaltung des Gewohnten, zur andern Natur Gewordenen, woran sich ein festes Rechtsgefühl und ein bestimmtes sittliches Urtheil im Volke seit lange geknüpft hat, werden fast immer das Uebergewicht haben. Die *Erbmonarchie* im Besonderen wird den Vortheil bieten, dass die höchste Stelle, die den Ehrgeiz am stärksten reizen würde, durch einen stillen Naturprocess aller Begehrlichkeit entzogen ist. Aber durch den *Parlamentarismus* ist der Weg der allmählichen Annäherung an das von uns gezeichnete Verfassungsideal (193 ff.) betreten.

272.

Oft wird unsre Diagonale zu einer vielfach geschlungenen Curve werden müssen, und dennoch der kürzeste Weg zwischen zwei Puncten sein. Eines der einleuchtendsten und wichtigsten Beispiele giebt die *Kirchenpolitik*. Unser Ideal zeichnet das Zusammenfallen der freien Kirche mit dem freien Staate vor; das Eine Gemeinwesen soll, ungebunden durch überlieferte Formen und Bekenntnisse, durch freie Beschlüsse seiner Factoren auch seine kirchlichen Angelegenheiten, ebenso wie alle andern, ordnen und im Werdefluss erhalten. Der Weg zu diesem Ziele führt aber nothwendig hindurch durch eine strenge Ueberordnung des Staats über die Kirche, und gleichzeitig durch eine strenge Trennung und Befreiung des specifisch Kirchlichen vom Staatseinflusse. Wegen dieser scheinbaren Widersprüche ist Vielen der kirchliche Liberalismus unsrer Tage räthselhaft. Jenes ideale Strebziel stellt dem Gegebenen gegenüber zwei Aufgaben gleichzeitig: einerseits den Staat, andrerseits zugleich die Kirche von confessionellen Schranken und confessionellen Rücksichten zu befreien. Der *interconfessionelle* Staat soll durch seine allgemeinsittliche und insofern zugleich religiöse Basis (183 ff.) sich über die einzelnen Confessionskirchen erheben, und sich deshalb auch *gegen* sie kehren, soweit sie ihm diese Oberherrschaft und die Erreichung seiner allgemeinsittlichen, allgemeinreligiösen, humanen und Culturziele hindern. Nur innerhalb dieser Grenzen kann er sie als freie Vereine gewähren lassen. Der Staat soll darum auch alle Rechte, die ihrer Natur nach nicht an der Confession hängen, von der Confession gänzlich loslösen, so das Recht der Existenz als Staatsglied loslösen von der *Taufe*, überhaupt von der Zugehörigkeit zu irgend einer Confessionsgemeinschaft, das Recht der Ehe loslösen von der *Trauung*, das Recht des Begräbnisses loslösen von der Gebundenheit an *kirchliche Friedhöfe* und *Weiheacte*. Die religiöse und kirchliche Begleitung, Vertiefung, Vergeistigung und poetische Veredlung des natürlichen Lebensganges, die zu den Culturaufgaben des freien Idealstaates gleichfalls gehören wird, muss

der gegenwärtige Staat deshalb allerdings vorübergehend in einzelnen Fällen schädigen, während er durch jene Loslösung specifisch religiöser Acte von seiner Jurisdiction zu grossem Segen diese letzteren der freien innerlichen Motivirung zurückgiebt. Andrerseits muss er aber im Kampfe mit kirchlichen Ansprüchen, die sich gegen die Oberhoheit und Culturtendenz des Staats kehren, auch die kirchliche Freiheit beschränken, sowohl die der Einzelnen, als die ganzer Corporationen. Er wird z. B. keine Religionsbedenken gegen den Militärdienst gelten lassen können, wird das Klosterleben mindestens sehr einschränken, und wird clericaler Renitenz den Fuss auf den Nacken setzen. Der kirchliche und religiöse Liberalismus sieht in Allem dem zugleich das Entstehen der freien allgemeinen Staatskirche, und erfreut sich andrerseits der dadurch gegebenen Befreiung von allerlei Kirchenzwang ebensosehr, wie der Herabsetzung der Confessionskirchen zu Privatvereinen. Innerhalb dieser Vereine aber, der dann noch allein so genannten »Kirchen«, wird er den idealen Zustand vorbereiten durch Erweiterung des gemeinschaftstiftenden Bandes im Sinne des ächten Protestantismus, der ächten christlich-evangelischen Freiheit (188 ff.), und durch Hinweisung darauf, dass fast allen Gebildeten bereits die Confessionsunterschiede als gleichgiltig, veraltet, in Wahrheit nicht mehr trennend gelten, ja die Religion des religiös und sittlich vertieften und zum Denken erzogenen Juden, Brahmanen, Moslem und Christen schon jetzt beinahe die Eine und selbe ist, nämlich *die* Religion, welche der Christ unter ihnen »Christenthum« nennt, und unsers Erachtens so zu nennen durchaus berechtigt ist. Ist *diese* Religion durch Pflege und Heranbildung derselben in Schulen, Kirchen, Vereinen, durch Rede und Schrift, entschieden die herrschende und innerlich vorwiegend lebendige geworden: so wird es Zeit sein, die Staats- und Kirchenleitung wieder in Eine Hand zu legen. Untergeordnete private Vereinsbildung zur Pflege gesonderter Ueberzeugungen und Gebräuche wird dadurch nicht abgeschnitten sein; aber nicht nur die Schule, einschliesslich des Religionsunterrichts, sondern auch das *öffentliche Religionsleben*, auch die Anordnung der feier-

lichen Formen und ernsten, religiös-sittlichen Einsegnungen, die das natürliche Leben weihend begleiten sollen, wird dann dem Einen allgemeinen Organismus der Culturgemeinschaft, und zwar in allem Speciellen den Einzelgemeinden, überwiesen werden.

273.

Wie dem Politiker das Ideal des Staats und der Culturgemeinschaft nur wie ein Stern des Himmels zum Führer dienen soll, während er den wirklich einzuschlagenden Weg doch immer auf der realen Erde vor seinen Füssen suchen muss: so stehe auch der Einzelne rücksichtlich seiner individuellen Güter, Eigenthum, Stand, Ehe, conservativen Sinns fest auf dem mütterlichen Boden des Gegebenen, und suche niemals, auch wenn ihm dieser Boden stiefmütterlich wäre, in einem Umsturze der gesellschaftlichen Grundlagen seine und seiner Schicksalsgenossen Rettung. Die Veränderung, wo sie in Wahrheit nöthig wäre, könnte auch hier nur wahrhaft heilsam werden durch organische, stetige Entwickelung, durch Benutzung bereits gegebener Rechte und Mittel zu ihrer eigenen Steigerung. Aber, zunächst rücksichtlich der Vertheilung des Besitzes, erzeugen in grosser Ausdehnung nur falsche Ideale (203 ff.) und Ueberschätzung äusserlicher Güter, Unlust an der Arbeit und an zusammengehaltener Kraft (243), die Unzufriedenheit; andrerseits, soweit diese berechtigt ist, wird eine veränderte Gesellschaftsordnung sie höchstens verschieben, auf andre Theile werfen, aber nicht aufheben. Die Gesetzgebung wird allerdings dem Missbrauche der Nothlage ärmerer Classen zu unwürdiger Ausnutzung derselben zu steuern haben; sie wird das Familienleben, die Sonntagsfeier, die Freiheit der Kinder, die Unschuld der Jugend schützen; sie wird der Lohn- und Preisbewegung nicht wie einem Processe naturgesetzlicher Fluctuationen theilnahmlos gegenüberstehen dürfen (209). Allein die positive Heilquelle gegen wirklich vorhandene Missstände wird immer nur in der *humanen Gesinnung* der Arbeitgeber fliessen, ohne die auch jene Staatshilfe nur einige der auffallendsten Symptome curirt, ohne an

den Sitz der Krankheit zu rühren. Aus dem Bunde des zufriedenen Sinns und der Solidität des Arbeiters mit der Humanität des Arbeitgebers ist noch immer ein fröhliches Arbeiterleben auch in engen Verhältnissen hervorgegangen: während die Kälte und Rauhheit des Geldprotzenthums, das zugeknöpfte Herabsehen auf den Arbeiterstand wie auf eine Pariakaste, welche nur als mechanische Kraft in Betracht kommt, der rohe materialistische Luxus und das frivole Börsenspiel der Besitzenden, an den Extravaganzen, den rebellischen Neigungen und dem socialdemokratischen Ideengange vieler Arbeiter weit mehr die Schuld tragen, als die schmale Kost und dürftige Wohnung. Auf Grund des Gegebenen wird nach Allem diesem im Wesentlichen die umsichtige, ehrliche *Selbsthilfe* das Emporkommen des Arbeiters am sichersten verbürgen. Technische Disciplinen, die ihr Material ausserhalb der Ethik, in Geschichte, Statistik u. s. w., zu suchen haben, zweigen sich auch hier von der unmittelbar-ethischen Betrachtung ab, bei der wir uns begnügen.

274.

Nirgend ist ohne *Resignation* die Gestaltung des Einzellebens in der Gesellschaft, die Gestaltung überhaupt des irdischen Menschenlebens denkbar. Ueberall aber wird der Sinn darauf gerichtet sein, dem Normalen in grösstmöglicher Ausdehnung Wirklichkeit zu geben, und nur der eisernen Nothwendigkeit weichend davon abzulassen. So wird der Ethiker niemals eine *Ehe* billigen, die ohne die stärksten sittlichen Anlässe zur Resignation auf andern Grundlagen als auf ächter persönlicher Neigung erbaut ist. Er wird aber dennoch kein sittliches Recht dazu anerkennen, den ersten Fehler durch eine die Ehe verletzende Pflege persönlicher Neigungen zu verbessern. Weit glücklicher, als uns Romanschriftsteller glauben machen, gestalten sich durch sittliche Resignation und tapferes Wollen, durch liebevolles, freundliches Einleben, auch anfänglich verfehlte Bündnisse; des Gleichwerthigen ist hier mehr, als angenommen zu werden pflegt, und aus unmöglich gewordenem, zu spät erkanntem oder durch äussere Schranken gewehrtem

Liebesglück, für das die Dichtung nur tragische Ausgänge kennt, gestaltet die ernste, zarte Innigkeit tieferer Naturen mit leiser, aber strenger umbildender Hand die beglückendste Freundschaft, durch die keine ächte Ehe verletzt wird. — Wie die Ehe, gründet sich die *Berufswahl*, wenn Alles ist, wie es sein soll, nur auf Neigung, und die Neigung auf den persönlichen Genius, welcher dort als Gemüth, hier als *Talent* wählt. Aber dieselben Resignationen wie dort, so hier, und dieselben Tröstungen. Auch hier beglückt und erhebt ein tapferes Wollen und liebevolles, freundliches Einleben auch anfänglich verfehlte oder nothgedrungen zu niedrig gegriffene Arbeitssphären; auch hier ist des Gleichwerthigen mehr, als angenommen zu werden pflegt; und auch hier gestaltet der sittliche Ernst und ein sinniges Gemüth sich aus einem unmöglich gewordenen, zu spät erkannten oder durch äussere Schranken gewehrten Berufe eine beglückende Liebhaberei, durch die gegen den einmal gewählten Beruf die Treue nicht gebrochen wird.

275.

Unübersehbar sind die Fragen, welche die Casuistik des menschlichen privaten Verkehrs an die Ethik stellt, und die Antworten werden unendlich verschieden lauten selbst bei scheinbarer Gleichheit des Problems. So arbeitet Jeder für sich an der Fortsetzung der ethischen Wissenschaft in eigenthümlicher Weise, und diese Wissenschaft zeigt sich so als theilhaft der Unendlichkeit, die das Prädicat der Wissenschaft im Ganzen, wie aller ihrer Theile ist. Ein Jeder wird sich selbst genugthun, wird des Einklanges in den göttlichen Willen gewiss sein dürfen, wird auf die Achtung und sittliche Anerkennung Aller Anspruch haben, und so mit frei erhobenem Haupt und offener Stirn seinen Lebensgang gehen können, wenn er sich sagen darf, dass in ihm ein reiner Wille nach dem Rechten trachtete, und alle Verfehlung ihn nicht weniger betrübt, als seine Tadler. Er wird sein wesentliches Glück nur in dem innern Leben suchen dürfen, das aus seinem Tugendwillen und aus der Anschauung, Pflege und Hoffnung idealer Güter